EDUARDO MANZANO MORENO

ESPAÑA DIVERSA

CLAVES DE UNA HISTORIA PLURAL

CRÍTICA

EDUARDO MANZANO MORENO

ESPAÑA DIVERSA

CLAVES DE UNA HISTORIA PLURAL

CRÍTICA

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Cita
Introducción
Capítulo 1. ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE HISTORIA DE ESPAÑA?
Capítulo 2. LA HISTÓRICA DIVERSIDAD DE LENGUAS
Capítulo 3. SEFARAD
Capítulo 4. AL-ANDALUS
Capítulo 5. ESPANNA
Capítulo 6. LAS INDIAS
Capítulo 7. LA DESUNIDA UNIÓN DE ESPAÑA
Capítulo 8. LA UNIDA DESUNIÓN DE ESPAÑA
Capítulo 9. LA VIOLENCIA CONTRA LA DIVERSIDAD
Epílogo. DESNACIONALIZAR LA HISTORIA
Bibliografía
Notas
Créditos

Sinopsis

Uno de nuestros historiadores más reconocidos, Eduardo Manzano Moreno, desmonta en este libro el relato tradicional de la historia de España. Con un estilo ágil y accesible, sus páginas trazan un apasionante recorrido a lo largo de los siglos desde la óptica de la diversidad social, política, cultural y religiosa que, de una forma u otra, ha configurado el pasado de este país.

Esta obra ofrece claves para entender la diversidad lingüística de España, la omnipresencia y conflictividad asociadas al legado de al-Andalus y de Sefarad, el carácter de la llamada «Reconquista», así como las brutales paradojas que entrañó la conquista de América. La obra examina también las consecuencias que tuvo el sistema de monarquía compuesta bajo los Austrias, los efectos de la unificación borbónica, las contradicciones que acompañaron a la construcción del estado liberal en el siglo XIX, o las inútiles y fracasadas formas de violencia empleadas contra y desde la diversidad durante el franquismo y la Transición.

España diversa es una brillante, erudita y original interpretación, que obliga a revisar muchas ideas sobre la historia de este país, y en la que Eduardo Manzano Moreno -dotado de una indudable capacidad narrativa- redescubre el formidable legado que han dejado las culturas, lenguas y sociedades, que han dado forma al pasado de España, y que ayudan también a leer mejor los retos de su presente.

ESPAÑA DIVERSA

Claves de una historia plural

Eduardo Manzano Moreno

CRÍTICA

Para Lourdes y Jesús

Los mismos mares, los montes y los ríos le son a Francia término connatural y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, assi como es menester gran capacidad para conservar, assi mucha para unir.

BALTASAR GRACIÁN (1601-1658),
El Político Don Fernando el Católico

Introducción

Los combates por la historia de España

La historia de España se ha convertido en campo de batalla de las guerras culturales, que han remplazado en nuestras sociedades avanzadas a las antiguas luchas de clases. La «Reconquista», la colonización de América, o la «memoria histórica» de la Guerra Civil y del franquismo se discuten con gran vehemencia en libros, artículos de prensa, documentales y programas televisivos. A estos foros se les han añadido últimamente las redes sociales, en las que debates muy complejos se despachan con la inmediatez que impone el número limitado de caracteres, la fugacidad de vídeos instantáneos y la competencia por lanzar la frase o la imagen más provocadora o ingeniosa. La repercusión social y mediática obtenida en esas redes es definida con el calificativo de «viral», que comenzó siendo usado para describir su forma de transmisión, pero que estamos comenzando a darnos cuenta de que indica también su carácter altamente infeccioso para la salud democrática de nuestras sociedades.

Es fácil adivinar por qué la historia de España concita tal grado de apasionamiento. Vivimos tiempos de exaltación de identidades nacionales, religiosas, culturales o de género que se buscan a sí mismas en el pasado y se retroalimentan gracias a esas redes en las que los fieles comulgan con quienes saben expresar mejor las señas identitarias de cada comunidad. Los analistas de estos nuevos medios llevan tiempo advirtiendo de que

fomentan formas de pensamiento colectivo muy rígidas, reforzadas por muros de convicciones propias que se afianzan en la polémica frente al contrario. Sobre estas trincheras ideológicas, prácticamente inamovibles, sobrevuelan en las redes sociales ocurrencias, descalificaciones o hilos aleccionadores que confirman aquella sabia sentencia del novelista y pensador Rafael Sánchez Ferlosio cuando decía que «nunca se convence a nadie de nada». Los científicos sociales que durante los años finales del siglo pasado analizaron los mecanismos de creación de las identidades colectivas jamás pudieron imaginar que acabarían siendo utilizados por los arquitectos de las formas de comunicación del siglo XXI, convertidos en multimillonarios gracias a su hábil control de unos medios tan masivos como manipulables y rentables.

Es fácil también identificar a los contendientes de la batalla que se libra por la historia de España. De un lado, se ha erigido un sólido bloque nacionalista muy conservador que no necesariamente responde a un alineamiento de derecha o izquierda política, pues sus señas identitarias son transversales. La idea que mantiene este bloque sobre la historia de España es un *déjà vu* que básicamente repite la misma narración que se gestó, como veremos en este libro, durante el siglo XIX, y que ha sido asumida y divulgada desde entonces en aulas, manuales e infinidad de ensayos. Este relato histórico tiene sus hitos en la romanización, la unidad política del reino visigodo, la «pérdida de España» frente al invasor musulmán, la llamada «Reconquista», la unión de los Reyes Católicos, el «descubrimiento» de América y la decadencia del imperio, a lo que se ha añadido la Guerra Civil, de la que emergió una dictadura franquista que algunos llegan a ver incluso como una depuración necesaria que permitió recobrar una normalidad social y política perdida por los confusos avatares del siglo XIX. Mucho tiempo después de que Jaime Gil de Biedma (m. en 1990) abriera uno de sus más celebrados poemas declarando que «de todas las historias de la Historia / la más triste, sin duda, es la de España / porque

termina mal [...]», hoy en día, los historiadores y publicistas del nacionalismo español pueden jactarse de vivir en un país con un razonable potencial económico y perteneciente al reducido círculo de las democracias occidentales. Contrariamente a lo que pensaba el poeta, la historia de España no ha acabado nada mal, al menos de momento.

A quienes abogan por la evidente verdad de este relato histórico, no les cabe en la cabeza que pueda ser cuestionado. Sin embargo, el avance del conocimiento en las últimas décadas ha demostrado que no resiste una crítica seria. La romanización no fue un proceso homogéneo en toda la península, los visigodos no tuvieron más proyecto que asegurar el dominio de su aristocracia tras el colapso del Imperio romano, mientras que la resistencia frente a la conquista árabe se produjo en zonas montañosas del norte, cuyas poblaciones ya se habían enfrentado contra el reino visigodo de Toledo. La llamada «Reconquista», un concepto generalizado en el siglo XIX, simplifica mucho unas luchas que, si bien es cierto que se ampararon en la contienda ideológica contra el islam, tuvieron también objetivos más terrenales, por no hablar de que es demostrablemente falso que se mantuvieran de forma constante a lo largo de ochocientos años. Hoy en día, nadie con un mínimo de rigor puede hablar del «descubrimiento de América» —como tampoco los fenicios «descubrieron Hispania»— y, desde luego, la colonización española estuvo marcada por numerosas formas de violencia, denunciadas ya por los contemporáneos, que no dan demasiados motivos para su orgullosa reivindicación. La «unidad» de los Reyes Católicos fue una unión dinástica que permitió la existencia de reinos e instituciones separados durante doscientos años más, mientras que el centralismo instaurado por los Borbones a comienzos del siglo XVIII estuvo lejos de ser aplicado de forma pacífica, unánime o, incluso, eficiente. Los problemas endémicos a lo largo del siglo XIX fueron consecuencia de una serie de fracturas sociales y políticas que no hicieron más que agudizarse con el paso del tiempo. Pretender, en fin, que la Guerra Civil y el

franquismo fueron males irremediables y, hasta cierto punto, necesarios supone un insulto a los cientos de miles de víctimas que produjeron una contienda y una dictadura, que sólo contribuyeron a acentuar durante décadas el aislamiento y el atraso de un país ahogado por el implacable dominio de unos sectores sociales tan privilegiados como inútilmente reaccionarios.

Con todo, el principal problema del relato canónico de la historia de España no reside tanto en sus inexactitudes, contradicciones y omisiones —todas las historias nacionales, sean de la nación que sean, presentan problemas similares—, sino en su carácter sectario y poco integrador. Por mucho que sea repetida *ad nauseam*, es una narración que deja tras de sí un amplio reguero de derrotados, expulsados, masacrados o ignorados. La sombra que la «verdadera historia de España» proyecta sobre musulmanes, judíos, gitanos, poblaciones precolombinas, herejes, disidentes políticos y personas e ideas nacionalistas rivales es muy alargada. Sin embargo, a los historiadores, publicistas y políticos que enarbolan la historia tradicional de España no les preocupa en absoluto que esa lista de exclusiones sea demasiado extensa como para cohesionar a una sociedad tan diversa como es la española en la actualidad. Herederos del más rancio sectarismo político, para ellos sólo importan Séneca y los emperadores hispanos, la unidad del reino visigodo, Pelayo, la Reconquista o los Reyes Católicos, así como los forjadores del imperio, o los heroicos defensores de sus jirones. El resto de gentes y circunstancias que han jalonado también la historia de España son enemigos históricos, hostiles a ese gran devenir de la historia nacional o, a lo sumo, meros comparsas convenientemente eliminados. Podemos, pues, ignorarlos sin demasiados problemas, dado que han contribuido poco o nada a lo que somos hoy en día.

Este carácter sectario que arrastra la «historia de España» desde que se definiera en el siglo XIX ha tenido consecuencias negativas. La identificación, por ejemplo, de los «orígenes de la nación española» con la

batalla de Covadonga y la Reconquista ha sido siempre uno de los principales argumentos que la Iglesia ha esgrimido para reclamar un fuerte protagonismo y para identificar a sus enemigos con los de la propia España. Si el germen de la nación española se encuentra en la lucha de quienes rehuyeron aceptar el dominio del islam y más tarde se embarcaron en la gran empresa de la cristianización del Nuevo Mundo, ¿no es razonable pensar que fue el cristianismo lo que realmente configuró a España? Generaciones de historiadores e ideólogos han defendido con firmeza esta idea, que ha servido para subrayar la simbiosis entre España y la fe cristiana.

Lo mismo ocurre con la identificación de la historia de España con Castilla, algo que muchas veces ha sido denunciado, con toda justicia, por los historiadores de otras regiones. El relato histórico tradicional convirtió de forma sutil la corona castellana medieval en la monarquía hispánica de los Austrias, transformada, a su vez, en española por los Borbones. Como bien ha señalado Sisinio Pérez Garzón, desde finales del siglo XIX y comienzos del XX los historiadores de la nación española dedicaron un gran empeño «a ensamblar el pasado peninsular en una coherencia de evolución estatal polarizada en torno al reino de Castilla». En paralelo a la implantación de la obligatoriedad de la lengua castellana en la enseñanza, se configuró así una visión de la historia de la cultura española que tenía en las obras clásicas en esa lengua las únicas referencias válidas y que tendía a borrar o a minusvalorar todos los aportes que procedieran del resto de las tradiciones lingüísticas existentes en el país. La «definitiva mitificación de lo castellano como levadura y eje de la construcción de España» se consagró así en el imaginario del nacionalismo español, a pesar de las sensatas advertencias de aquellos que, desde Cataluña, el País Vasco o Galicia, alertaban de que ésta es una visión demasiado estrecha que ignora el rico caudal de tradiciones políticas y culturales ajenas a esa levadura.

Es asimismo un contrasentido apelar a la hispanidad o a la unión de la lengua a ambos lados del océano, mientras se considera que las culturas indígenas americanas estaban en un nivel de barbarie tal que fue obligación de la misión civilizadora de España acabar con ellas. Cuando desde tierras americanas se arguye que la violencia también existía en la sociedad de los conquistadores y que no se puede seguir utilizando argumentos del pasado para reforzar una arrogancia neocolonial, el mensaje es que más les valdría a «los hermanos latinoamericanos» olvidarse de sus ensoñaciones indigenistas y añorar los buenos y globalizadores tiempos de la administración virreinal española en América.

Resulta incomprensible, por lo tanto, el rechazo a revisar un relato histórico que no ha envejecido nada bien. El premio nobel Santiago Ramón y Cajal reclamaba ya en un texto escrito en 1896 la necesidad de «volver a escribir la Historia de España para limpiarla de todas esas exageraciones». Algo más de seis décadas más tarde, y después de una pavorosa guerra civil, en 1962, el antiguo falangista Dionisio Ridruejo reconocía que durante sus años de juventud había vivido la historia de España «como una enfermedad»: «Conozco la enfermedad, porque, en su dimensión alucinada, la he vivido en mi propia juventud, cuando imaginaba que se encontrarían en la reconquista de la gran empresa exterior, en el nacionalismo trascendente, remedios de sublimación para las miserias actuales». [1]

No es de recibo, por lo tanto, que hoy en día se sigan repitiendo las gestas de Pelayo o Hernán Cortés para remachar el orgullo histórico de «ser españoles». Es difícil entender que un relato tan manido como inexacto sea el único ofrecido a una sociedad en la que la religión ya no juega el papel que tenía tradicionalmente, en la que el protagonismo castellano ha dejado de ser decisivo, y que alberga todo tipo de gentes, creencias y agnosticismos en un marco democrático que algunos parecen sólo defender en tanto en cuanto se identifique con sus intereses. No es únicamente que la «Reconquista», la unidad de los Reyes Católicos o la empresa colonial en

América como forjadoras de la nación española sean ideas inasumibles para cualquier historiador dotado de un mínimo rigor, es que ni siquiera tienen un carácter vertebrador, a no ser que lo que se pretenda sea definir una identidad histórica de la que queden excluidos aquellos que no se identifiquen con el programa de los «reconquistadores», de los «conquistadores» o de los perseguidores de las herejías y de las disidencias políticas.

En el otro lado de estos combates por la historia existe un panorama algo más confuso, aunque no por ello menos identificable. Ello se debe a que la trinchera que, a falta de una denominación mejor, llamaré «culturalmente progresista» se caracteriza por tener, en líneas generales, una idea menos clara de lo que es y puede significar la historia de España. Sus más destacados portavoces suelen centrarse en la reivindicación de la memoria histórica ligada a la Guerra Civil y al franquismo, pero muestran más dificultades, o menos interés, en articular una visión coherente sobre el resto de la historia del país. Los combates por la historia se han centrado así en estos y otros temas puntuales, tales como la negación de la «Reconquista» como origen de la nación española, o el «genocidio» de las poblaciones indígenas americanas. Sin embargo, en general, estos combates apenas han abierto una brecha en el relato canónico de la historia de España, a pesar de la virulencia con la que el bloque conservador suele responder ante cualquier intento de poner en tela de juicio sus hitos históricos.

Una de las razones que, en mi opinión, explican la falta de un relato alternativo y coherente sobre el pasado de este país reside en que la propia idea de «España» en su historia plantea problemas a muchos historiadores, conscientes de que, lejos de ser un concepto inmutable, ha sufrido tantos cambios que trasladarlo a épocas remotas supone un contrasentido. Abordaré este problema en el capítulo primero. No obstante, también es verdad que, si la «historia de España» se ha quedado estancada en un relato

muy obsoleto, ello se ha debido también a que le ha salido una fuerte competencia en las historias de Cataluña, del País Vasco, de Galicia y de otros territorios. En esas historias alternativas, el concepto de nación histórica no plantea a sus autores tantas objeciones y reservas como les ocurre con España. Cataluña, por ejemplo, celebró su milenario en 1988 con grandes fastos políticos y académicos promovidos por la Generalitat. El motivo de esa celebración consistía en que en el año 988 el conde de Barcelona, Borrell II, habría decidido dejar de prestar vasallaje al rey franco, Hugo Capeto. Aparte de ser inexacta, pues los condes catalanes siguieron siendo vasallos de los francos hasta que en 1258 el rey Jaime I consiguió que Luis IX renunciara a sus derechos sobre los condados catalanes, la conmemoración ignoraba también que, en pleno siglo X, por ejemplo, Tortosa era una próspera ciudad de al-Andalus, al igual que otros territorios que componen la actual Cataluña. Ello no impidió que un precioso puente tendido sobre el río Ebro en Tortosa recibiera el nombre de Pont del Mil·lenari de Catalunya. Este y otros muchos ejemplos demuestran que los historiadores de los llamados «nacionalismos periféricos» caen en el mismo esencialismo que atribuyen al nacionalismo español. Es cierto que España, tal y como hoy la entendemos, no ha existido siempre. Pero tampoco Cataluña, el País Vasco, Galicia o Andalucía han existido siempre, contrariamente a lo que pretenden las visiones en boga de sus respectivos pasados.

Las historias promovidas desde el llamado nacionalismo periférico han sido concebidas, además, a partir de algunas de las tradiciones historiográficas más ricas, cualificadas y prolíficas del país, como es el caso de la vasca, la catalana o la gallega. Al haber enfocado sus historiadores el «horizonte de sucesos» en sus propios ámbitos territoriales, excluyendo los demás, ha sido inevitable que la España histórica se haya visto reducida a ser la percha de los agravios del pasado, tenazmente retratados por esas visiones periféricas. O, por decirlo de forma más clara, otro de los

problemas que ha tenido la historia de España es que, con honrosas excepciones, algunos de los mejores historiadores de este país han desertado de ella.

La crítica, tan necesaria, a la idea de «España» en la historia ha provocado, pues, una devaluación de este concepto y una inflación bastante acrítica de sus alternativas (excuso decir que me estoy refiriendo única y exclusivamente a las visiones del pasado). Esto fue algo sobre lo que ya alertaron hace más de cuarenta años mi maestro, Abilio Barbero, y Marcelo Vigil, cuando rechazaban «cualquier afirmación implícita o explícita de que España sea "una unidad de destino en lo universal"». «Siguiendo esta misma línea de pensamiento, y consecuentes con ella —continuaban—, tampoco podemos aceptar como historiadores que diversas áreas geográficas de la Península puedan ser consideradas igualmente como unidades de destino en lo universal con constantes historias milenarias. Es evidente la validez histórica y política de las reivindicaciones de los pueblos que componen las diversas nacionalidades y regiones del estado español, pero una cosa es la legitimidad de estas aspiraciones y otra el identificar estos problemas actuales con los existentes en épocas remotas.» Palabras tan sensatas como premonitorias y, demasiadas veces, olvidadas.

Los actuales combates identitarios por la historia han provocado, además, otro daño colateral, que también ha contribuido a dificultar las visiones renovadoras del pasado de España. La obsesión por identificar en la historia a los «nuestros» frente a los «otros», tan fácilmente aplicable a los tiempos recientes, funciona muy mal cuando se aplica a otros períodos; de hecho, los únicos que saben utilizar esa identificación son los discursos nacionalistas o religiosos, cuando proclaman cosas como «nosotros, los españoles, creamos un gran imperio», «nosotros, los vascos, hemos resistido desde tiempos inmemoriales», «nosotros, los catalanes, luchamos frente al autoritarismo castellano», «nosotros, los cristianos, derrotamos a los musulmanes», «nosotros, los musulmanes, creamos la brillante

civilización andalusí», etc. Una forma de distinguir un libro de historia de un manual de ejercicios del espíritu nacional es identificar el recurso facilón consistente en hacer creer a los lectores que ellos fueron también los protagonistas del pasado. Ello permite a sus avispados promotores convencer a sus audiencias de que deben sentirse «orgullosas» de las ideas y gestas de los personajes pretéritos como si fueran propias y compartieran valores idénticos a los suyos. Es una falsedad tan evidente (ninguno de nosotros ha nacido en otro tiempo que no sea el presente, conviene siempre recordarlo) que causa sorpresa comprobar que siga surtiendo efecto.

Desde posturas supuestamente progresistas, este truco identitario ha sido utilizado con demasiada frecuencia. Hacer creer que el pasado es una extensión del presente en temas como, por ejemplo, la Guerra Civil o el franquismo es una eficaz forma de reafirmación ideológica que resulta, sin embargo, devastadora a la hora de construir una historia crítica. Si el pasado sólo sirve para buscarnos a nosotros mismos, tenderemos a repudiar a quienes representan valores y creencias distintas a las nuestras; y tenderemos a retratar a los «otros» como ajenos y movidos por una irracionalidad que jamás existe en los hechos protagonizados por los «nuestros». De esta forma, si «nosotros» somos gentes movidas por ideales laicos, democráticos, igualitarios y progresistas resultará difícil encontrarnos en una historia repleta de fuerzas y personajes movidos por impulsos religiosos, autoritarios, jerárquicos o conservadores. En ese lugar histórico ninguno de «nosotros» quiere estar, lo que de nuevo ha dejado a la historia de España huérfana de una necesaria renovación. Los únicos que pueden encontrarse en cualquier tiempo son los nacionalistas y los creyentes, que se buscan a sí mismos en todo indicio histórico que los confirme en su idea de nación o en su credo. El laberinto está servido y salir de él requiere que tengamos que volver a empezar desde unas bases completamente nuevas.

Una historia de la diversidad

En este libro, planteo una visión de la historia de España distinta a la que se está alimentando desde las trincheras de las guerras culturales y nacionalistas que estamos padeciendo. No he tratado de escribir una historia equidistante. Mi objetivo ha sido describir el pasado de este país desde una perspectiva diferente a la que generalmente se propone. El punto de partida es que la historia de España está marcada por una diversidad que no siempre se ha sabido identificar ni valorar en la enorme complejidad y riqueza que contiene. Lejos de describir un proceso de unidad destinado a culminarse desde tiempos remotos, o un pasado del que sólo cabe lamentarse y renegar, la historia de España ha sido diversa y cambiante, paradójica e inesperada, compleja e inasequible a la simplificación. Ello la hace merecedora de ser conocida desprovista de tópicos y juicios de valor. La historia de España contiene acontecimientos, cambios e ideas tan distintas a las que hoy en día prevalecen que más que ser juzgada lo que nos plantea es el reto de conocerla para ayudarnos a salir de nuestro creciente ensimismamiento identitario.

Aunque algunas reflexiones sobre el ser o el problema de España, que tan frecuentes fueron a lo largo del siglo XX, plantearon ya el tema de la diversidad, pensadores e historiadores como Jose Ortega y Gasset, Rafael Altamira, Américo Castro, Pere Bosch Gimpera o Jaume Vicens Vives no llegaron a desarrollarlo con todas sus consecuencias. Sus ideas sobre razas y pueblos eran, además, muy limitadas, por decirlo de forma suave, y el conocimiento histórico que existía en su época era infinitamente menor al que manejamos en la actualidad. Por muy interesantes que sean las ideas de estos y otros autores para trazar la historia del pensamiento español, los datos con los que hoy contamos para documentar la variedad de religiones y culturas que han configurado el pasado de este país son mucho más abundantes y matizados. Ello permite trazar una visión histórica muy

distinta, basada en las aportaciones de la investigación de las últimas décadas, que han puesto en tela de juicio muchos dogmas que tradicionalmente se habían considerado inamovibles.

Si para los defensores del relato canónico de la historia de España (y de las historias de lo que no es España) sólo existe aquello que les resulta reconocible, ignorando todo lo que les parece ajeno u hostil, para sus críticos, en cambio, ese relato es un problema irresoluble abocado a un destino trágico. Unos y otros han contribuido así a sepultar la historia de España bajo una montaña de lugares comunes. La tesis de este libro es que podemos desescombrar esos tópicos y descubrir en el pasado de este país un abigarrado y fascinante mosaico de diversidad. La historia de España no debería, pues, concebirse como una seña de identidad, sino como una fuente de conocimiento humanístico que tenemos al alcance de la mano y que no deberíamos despreciar. Una de las mayores satisfacciones que me ha proporcionado la escritura de este libro ha sido sumergirme en trabajos recientes de historiadores que me han obligado a repensar mis propias concepciones, descubriéndome un pasado mucho más rico que el ofrecido por los manuales al uso.

Hace años, coincidí con el gran arabista Pedro Martínez Montávez, recientemente fallecido, en un encuentro en el que discutíamos sobre el tema recurrente del lugar que ocupa al-Andalus en la historia de España. Recuerdo un comentario que hizo y que me causó gran impresión: si en Francia hubiera existido un legado histórico tan rico como el dejado por al-Andalus, decía Martínez Montávez, a buen seguro nuestros vecinos habrían sabido hacer uso de él para fomentar la integración y el entendimiento con los ciudadanos de origen magrebí que viven en ese país. Desde entonces, esta reflexión me ha dado mucho que pensar. Es frecuente escuchar a académicos consagrados que afirman sin rubor, por ejemplo, que al-Andalus es un paréntesis en la historia de un país marcado tan sólo por la herencia clásica y cristiana con la que ellos se identifican. De esta forma, y

en lugar de utilizar el formidable legado andalusí para que nuestra sociedad pueda obtener un conocimiento más cabal de unas comunidades cruciales para entender el mundo actual, estos eruditos han decidido que debemos tirarlo por la borda para afianzar una supuesta esencia europeísta, sin comprender que hoy en día existen comunidades musulmanas ampliamente implantadas en el corazón del continente.

Esa reflexión puede aplicarse al resto de las alteridades que han conformado también la historia de España. La herencia judía, por ejemplo, es generalmente considerada como un exotismo recubierto de tópicos, pero rara vez se extraen de ella, fuera del círculo de especialistas, los conocimientos que atesora su legado o las conclusiones que se desprenden del análisis de su cruel rechazo. Es igualmente penoso constatar que los historiadores nacionalistas españoles hayan decidido, por lo general, prescindir de la tradición histórica, cultural y lingüística de territorios como Cataluña, el País Vasco o Galicia, que, lejos de haber sido engorrosos obstáculos para el proyecto de unidad nacional, contienen una rica historia y una valiosa especificidad que han hecho avanzar social y culturalmente a este país, y han contribuido a su empobrecimiento cuando se ha optado por ignorarlas. En lugar de rebuscar cualquier argumento en el arcón del pasado para tratar de minusvalorar la diversidad de la historia de España, cualquier ciudadano debería contar con las herramientas necesarias para conocerla, comprenderla y valorarla.

Este libro no es, por lo tanto, una historia de la «nación española», ni mucho menos una elucubración sobre sus orígenes o sus esencias. Dejo a otros la tarea de rastrear un tema que me parece tan tedioso como inútil, pues las naciones están en cualquier lugar del pasado donde uno quiera buscarlas —el historiador Claudio Sánchez-Albornoz, por ejemplo, proponía buscar ya al *Homo hispanus* en tiempos prehistóricos; quizá para no irle a la zaga, el fósil de un posible homínido con una antigüedad de doce millones de años descubierto en el Barranc de Can Vila (Barcelona),

designado por sus descubridores como *Pierolapithecus Catalaunicus,* fue saludado por la prensa como el «primer catalán» y bautizado como Pau —. Cuando los historiadores se convierten en reivindicadores del espíritu nacional, su papel se limita a ser el de adoctrinadores de patriotas al servicio del poder político. Este libro, en cambio, está pensado como una contribución al conocimiento crítico de una sociedad que, en los albores del nuevo milenio, ha vuelto a recuperar la diversidad que ha caracterizado otros muchos períodos de su historia, y que está garantizada por leyes y por un consenso social que algunos, sin embargo, se empeñan en romper en aras de nuevos proyectos homogeneizadores.

Hacer hincapié en el hecho de que el rasgo que mejor caracteriza la historia de España ha sido el de su diversidad no quiere decir que mi objetivo haya sido escribir un relato amable. Una cosa es llamar la atención sobre la variedad de culturas y religiones que configuran la historia de España, y otra muy distinta es hacer una apología de todo lo que demuestre esa variedad. De ahí que no me haya planteado exponer una visión idílica de ninguna de las sociedades que describo, dado que todas ellas presentan en su pasado los mismos claroscuros que cualquier otra comunidad humana. Mi interés ha sido, más bien, identificar la diversidad que esas sociedades representan, describirla y conocer los procesos asociados a ellas, pero sin emitir valoraciones que creo que están fuera de lugar en una obra de historia. Reivindicar la diversidad histórica de este país no implica hacer dejación del espíritu crítico al analizarla.

La diversidad en la historia de España ha tenido también su reverso en los períodos y las políticas que han intentado acabar con ella de manera, a veces, radical. Las expulsiones de judíos y moriscos en 1492 y 1609, respectivamente, supusieron el dramático fin de la pluralidad religiosa de época medieval en nombre de un dogma católico que se impuso de manera uniforme y muchas veces cruel. La conquista y colonización de América estuvieron guiadas por un empeño de cristianización e hispanización

destinado a eliminar de manera muchas veces violenta la diversidad de gentes y culturas que existían en el continente antes de la llegada de los españoles. La instauración de la dinastía borbónica a comienzos del siglo XVIII supuso el final de las instituciones de gobierno catalanas, aragonesas y valencianas con un intento de centralización política que estuvo también entre los objetivos del estado liberal durante la centuria siguiente. Más recientemente, en fin, las fuerzas sociales y políticas que dieron vida al franquismo provocaron una guerra civil cuyo objetivo declarado era acabar de una vez por todas con cualquier atisbo de diversidad política, lingüística, religiosa o cultural.

Todos estos intentos homogeneizadores son también parte de la historia de la diversidad de nuestro país. De hecho, y cuando se analizan en detalle, estos proyectos de unificación revelan infinidad de inconsistencias, o efectos a veces contrarios a lo que inicialmente planteaban sus promotores. Por eso me he propuesto también exponer las circunstancias que promovieron esos programas y las contradicciones que su puesta en práctica generó. Otra de las tesis de este libro es que las tentativas de acabar con esa heterogeneidad han terminado siempre, de una forma u otra, convirtiéndose en fracasos en el corto o en el largo plazo. Ninguno de los intentos centralizadores, por ejemplo, creó en España un estado unificado en el que se hablara una única lengua común. Ni siquiera la inaudita represión franquista consiguió reducir el país al proyecto unitario que habían concebido sus ideólogos. Ya en tiempos del dictador, las «malas hierbas» de la diversidad, que su programa había proclamado que iban a ser erradicadas para siempre, comenzaron a brotar de nuevo, con más fuerza si cabe que antaño. Incluso las traumáticas expulsiones de judíos y musulmanes, que durante siglos lograron crear un país exento de heterodoxias o credos distintos al católico, se han revelado ineficaces a la larga: en los últimos tiempos, España ha recuperado la pluralidad religiosa, que había caracterizado buena parte de su historia, debido a circunstancias que jamás

pudieron imaginar los celosos guardianes de la ortodoxia. A quienes hoy en día proponen, de forma harto irresponsable, la vuelta a estos programas de homogeneización política, social o cultural, la constatación de estos fracasos debería hacerles reflexionar y asumir que la diversidad es un elemento constitutivo y recurrente en la historia de este país, y que cualquier intento de acabar con ella sólo puede hacerse de una manera brutal y conducir a irreparables sufrimientos y frustraciones.

Al escribir este libro, he tenido muy presente al gran historiador francés Pierre Vilar cuando decía que «la historia debe enseñarnos, en primer lugar, a leer un periódico». Siempre que me preguntan para qué sirve mi oficio, ofrezco esta cita, que en pocas palabras dice muchas cosas. Una de ellas, quizá la más importante, es que la historia condiciona, y mucho, las interpretaciones del presente. Si uno está convencido, por ejemplo, de que la Reconquista sirvió para expulsar a los musulmanes que habían ocupado la península de forma ilegítima estará también dispuesto a creer que los emigrantes que hoy en día llegan a España desde África son protagonistas de una nueva invasión contemporánea, por lo que es preciso expulsarlos; si uno piensa que la nación española es la más antigua de Europa, se convencerá fácilmente de que no hay lugar para cualquier proyecto político que no comulgue con esa visión unitaria de la nación ancestral; y si considera, en fin, que la Guerra Civil y el franquismo fueron episodios dolorosos pero necesarios para derrotar a la revolución comunista y crear una clase media en este rincón del sur de Europa, tenderá a menospreciar los esfuerzos que se realizan para documentar todos y cada uno de los numerosos crímenes cometidos por la dictadura.

Las percepciones de la historia funcionan, pues, como anteojos, a veces muy distorsionadores, con los que leemos la realidad del presente. No hace mucho, la banda terrorista ETA segó la vida de cientos de personas, en parte debido a que sus miembros, y muchos de los que los apoyaban, estaban convencidos de que el pueblo vasco había resistido frente a romanos,

visigodos, árabes o castellanos por medio de una lucha armada que ellos sentían que estaban obligados también a mantener. Más recientemente, las movilizaciones sociales producidas por la puesta en marcha del *procés* hacia la independencia de Cataluña no se entenderían sin la aportación de una legión de historiadores que han insistido en que, desde hace quinientos años, la nación catalana se ha visto agraviada, oprimida y capitidisminuida como resultado de su integración en el estado español. La respuesta a esta «evidencia histórica» se plasmó en la puesta en marcha de un movimiento destinado a acabar de una vez por todas con esa integración.

Creo que ha llegado el momento de pasar página de estos sucesos que tan extenuantes han sido y de los que tantas lecciones para la convivencia democrática deberían extraerse. Estoy convencido de que desnacionalizar la historia de España y las historias que no son de España contribuiría mucho a que los marcos de convivencia mejoraran notablemente. Todos aprenderíamos a leer el periódico de una manera distinta. Nadie debe renunciar a defender los proyectos de futuro que considere mejores para la sociedad, pero cuando se intenta justificarlos en sucesos acaecidos hace cientos de años se corre el riesgo de convertirlos en esencias históricas que nutren en el presente las bien conocidas formas de totalitarismo. Una historia desnacionalizada nos enseña que es el cambio, y no el mantenimiento de las esencias, lo que caracteriza el pasado, y que son las sociedades dotadas de una conciencia histórica más desarrollada las que poseen mayor capacidad crítica y saben articular mejor sus aspiraciones de cambio en el futuro. Josep Fontana decía que es inútil plantearse una «verdadera historia de España», dado que existen tantas historias «verdaderas» como proyectos de sociedad. Con este libro, he intentado contribuir a que en el futuro seamos capaces de diseñar proyectos más inclusivos para construir una sociedad mejor.

NOTA FINAL

La génesis de esta obra es tan lejana que casi se confunde con el marco cronológico que abarca. Posiblemente, nunca me habría decidido a escribir este libro si durante muchos años no hubiera mantenido innumerables discusiones sobre historia, historiografía y otros devaneos con Sisinio Pérez Garzón, con quien he tenido además ocasión de firmar conjuntamente algunos trabajos de investigación y de prensa. Siendo él un historiador especializado en la época contemporánea y yo un medievalista, a lo largo de todo este tiempo hemos descubierto gran número de temas que nos interesaban a ambos. Ello me ha permitido también estar al tanto de los trabajos que se publicaban sobre períodos ajenos al mío, algo que siempre me ha parecido una saludable manera de ensanchar los límites que impone la especialización académica.

A raíz de todas estas lecturas, anotaciones y reflexiones, fui concibiendo la idea de escribir algo que pudiera favorecer un debate sobre la historia de España y el papel que ésta ocupa en la sociedad actual. Otro acicate para hacerlo ha sido la sensación de que muchos trabajos de investigación que en nuestro país vienen realizando numerosos historiadores e historiadoras no siempre encuentran el eco que merecen. Realizar una interpretación histórica con un ambicioso rango cronológico me parecía una buena oportunidad para utilizar una historiografía que, por unas razones o por otras, no siempre está llegando al gran público. Causa, en este sentido, cierta desazón comprobar que muchas conclusiones que desmontan arraigados tópicos historiográficos apenas hayan calado en una sociedad que, a veces, sigue manteniendo unas visiones de la historia de España muy obsoletas. En este libro he intentado incluir estas ideas historiográficas renovadoras, algo que no hubiera sido posible sin las lecturas de estudios realizados por muchos colegas, tal y como queda constatado en la bibliografía que cierra este volumen. Si el lector encuentra estímulo para profundizar en alguno de los temas que aquí se tratan recurriendo a esos

trabajos habré conseguido, sin duda, uno de los objetivos que me he marcado.

Los distintos capítulos que componen este libro han ido tomando forma a lo largo de varios años de manera intermitente y esporádica, en vacaciones y ratos libres que me dejaban los trabajos de investigación en los que he estado inmerso durante este tiempo. Desde el principio, aposté por escribir un libro destinado a un público amplio, razón por la que carece de notas y de aparato crítico. No he pretendido, sin embargo, hacer un manual de historia de España. Doy por supuesto que, quien lea esta obra, está familiarizado con la historia que todos hemos aprendido, de una forma u otra, en el colegio. Mi intención ha sido, más bien, enfocar esa historia ofreciendo claves que permitan descubrir la riqueza que contiene. La historia de España ha podido ser muchas cosas, pero, desde luego, nunca ha sido aburrida. Una secreta esperanza que anida en estas páginas es que su lectura incentive otros trabajos que intenten recuperar la misma fascinación que yo he sentido al enfrentarme a un pasado tan diverso. El tema, desde luego, no está ni mucho menos agotado, y yo mismo me he visto obligado a poner un límite a la exposición de muchos temas que podrían haber sido desarrollados de forma mucho más extensa.

Soy consciente de que los aspectos sociales y económicos que han configurado la historia de España están mucho menos tratados en esta obra de lo que merecerían. He optado, no obstante, por prescindir de ellos, pues hacerlo hubiera requerido otro volumen de extensión similar a éste. Me queda el consuelo, sin embargo, de que el lector puede recurrir a otras historias de España que han aparecido recientemente y que también cito en la bibliografía, en las cuales podrá encontrar una información contrastada y rigurosa sobre la economía y la sociedad a lo largo de la historia de España, un tema que apenas yo he podido desarrollar aquí. La Historia, como también decía Pierre Villar, es una disciplina que está siempre en

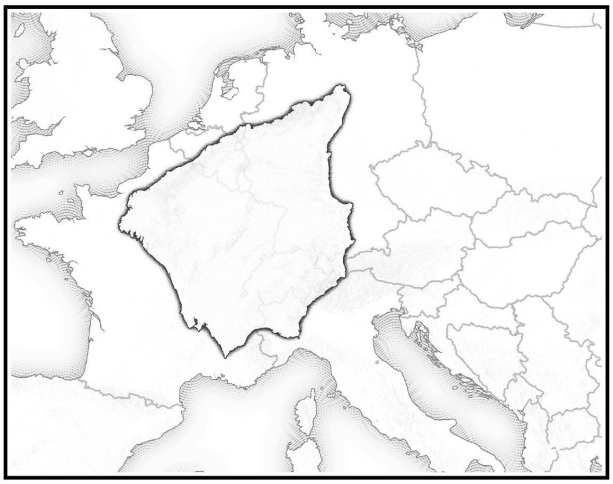
construcción, lo que constituye un buen recordatorio de que nada en ella es definitivo.

Capítulo 1

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE HISTORIA DE ESPAÑA?

El paisaje de un país diverso

La península ibérica es un territorio singular y muy extenso. En sus más de medio millón de kilómetros cuadrados caben juntos los territorios que componen buena parte de Alemania, los Países Bajos, casi la mitad de Francia, el norte de Italia, así como toda Suiza, Bélgica, Chequia y Luxemburgo. Ir de un extremo a otro de la península es lo mismo que atravesar el corazón de Europa. Cádiz está separada de Gerona por la misma distancia que hay entre Praga y Lyon, mientras que para ir de La Coruña a Almería es preciso recorrer más o menos los mismos kilómetros que hay entre Bruselas y Bolonia. La diversidad, que asumimos que existe cuando viajamos por el continente, es la misma que encontramos también en su rincón suroccidental. Esto era algo reconocido ya por los autores clásicos, que hablaban de pelendones, autrigones, astures, vascones, vacceos, lobetanos y un largo etcétera de pueblos prerromanos con lenguas, religiones o costumbres distintas. Si hay que buscar, pues, un rasgo originario en la historia de España, ése no es otro más que la diversidad.



Mapa 1: El territorio de la Península ibérica comparado con Europa.

Los ríos y montañas de la península ibérica configuran, además, una atormentada orografía que dibuja regiones bien diferenciadas y muy mal comunicadas, en las que los marcos urbanos han tendido a ser muy estables. Uno de los rasgos que caracteriza a muchas ciudades españolas es que llevan existiendo en el mismo lugar desde hace milenios. Cádiz o Málaga, por ejemplo, fueron fundadas por los fenicios hace casi tres mil años en la misma ubicación que ocupan hoy en día. Casi la mitad de las actuales capitales de provincia, y muchas ciudades de tamaño medio, existían ya en época romana, y aunque sufrieron un fuerte declive tras el fin del imperio, la mayor parte se convirtieron en obispados y sobrevivieron mal que bien en época visigoda.

Cuando los árabes conquistaron Hispania en el siglo VIII, su primer objetivo fue apoderarse de esa red urbana, en particular de Sevilla, Córdoba, Mérida, Toledo y Zaragoza, desde las que podían dominar las cuencas de los principales ríos: el Guadalquivir, el Guadiana, el Tajo y el Ebro. Las antiguas *civitates* romanas se convirtieron así en medinas musulmanas, y donde antes se levantaban foros, teatros y templos paganos ahora existían mezquitas, zocos y alcazabas. En época andalusí también se fundaron nuevas ciudades que generalmente remplazaban a otras cercanas. Granada se levantó cerca de la antigua ciudad romana de Elvira, Badajoz

surgió en el siglo X sustituyendo a la entonces decadente Mérida, mientras que Calatayud remplazó a la vecina Bilbilis. Tudela hizo lo propio con la cercana Tarazona, y Murcia se fundó en el siglo IX en perjuicio de Elo, un obispado visigodo identificado en las ruinas arqueológicas del Tolmo de Minateda, en Hellín (Albacete). A grandes rasgos, pues, la geografía humana de las regiones en las que se ubicaban las nuevas ciudades andalusíes permaneció estable y, de hecho, todas ellas han perdurado hasta nuestros días.

En el tercio norte de la península, la urbanización fue más tardía. Aunque las ciudades romanas sobrevivieron en Cataluña y Galicia, fue en la meseta norte y en la cornisa cantábrica donde surgieron la mayor parte de las ciudades medievales que no existían en época romana. Oviedo, sede de los reyes astures, que habían resistido a la conquista árabe desde las montañas de los Picos de Europa, es un caso evidente. Burgos, Soria, Zamora o, más tardíamente, Valladolid también se fundaron en esta época sin vinculación evidente con el pasado romano. Las nuevas ciudades medievales de Santander, Bilbao y San Sebastián cambiaron paulatinamente la fisonomía rural de la franja costera cantábrica. En cambio, cuando los cristianos conquistaron los territorios de al-Andalus, apenas fundaron ciudades, pues allí ya existía un denso tejido urbano. Tan sólo Ciudad Real, fundada por el rey de Castilla Alfonso X, y Castellón de la Plana fueron desarrollos urbanos de envergadura en la meseta y el levante durante la época medieval cristiana.

A comienzos del siglo XVI, existían ya todas las ciudades que hoy reconocemos como los principales hitos urbanos de la España contemporánea. Durante los últimos quinientos años, esta geografía urbana apenas ha tenido más variaciones que las producidas por la aparición de enclaves mineros o industriales, y más recientemente por el crecimiento de núcleos industriales y residenciales cerca de las grandes ciudades, o en las zonas de costa vinculadas a la explosión del turismo. Esta relativa

estabilidad de los marcos urbanos revela un rasgo que muchas veces pasa desapercibido: las gentes diversas de este territorio diverso han tenido siempre en las ciudades y capitales más cercanas sus principales referencias políticas y culturales. Las cuatro capitales catalanas, Barcelona, Tarragona, Lérida y Gerona, por ejemplo, son todas de fundación romana, de tal forma que en los últimos dos milenios han sido los polos urbanos sobre los que han girado las vidas de las gentes de las comarcas circundantes. Lo mismo podría decirse de Andalucía o Galicia, mientras que, en el País Vasco, decir capital equivale a referirse a Vitoria, Bilbao o San Sebastián. Cuando en 1833 un culto e inteligente político liberal, Javier de Burgos, recibió el encargo de trazar el mapa provincial de España, uno de los criterios que siguió fue que los territorios de cada provincia no estuvieran a más de una jornada de distancia de la capital de esa provincia. Esta división causó fortuna y las 49 demarcaciones provinciales en las que entonces quedó dividida España se han mantenido hasta nuestros días, sin apenas otros cambios más que el desdoblamiento de las islas Canarias en dos provincias.

Dentro de este paisaje tan diverso, Madrid, «un poblachón manchego mal construido, en el que se esboza una gran capital», tal y como lo definió Manuel Azaña, es un caso muy singular. En la segunda mitad del siglo IX, los emires omeyas de Córdoba decidieron construir el castillo de Maŷriṭ al pie del Sistema Central, con el fin de reforzar la frontera, llamada en árabe *thagr*, contra los cristianos del norte. Andando el tiempo, la fortificación se convirtió en una ciudad o medina, lo que hace de Madrid la única capital de Europa con un origen árabe. Tras la conquista cristiana en el siglo XI, Madrid se convirtió en una etapa en el camino que iba de Toledo a Zaragoza, y también para quien quisiera cruzar el Sistema Central en dirección norte-sur. Este papel cambió a lo largo del siglo XVI, cuando, tras la unión dinástica de los reinos de Castilla y Aragón, Madrid pasó de ser una ciudad de tamaño medio a convertirse en residencia habitual de los monarcas y de su administración. La mente ordenada y geométrica de

Felipe II hizo el resto, al decidir que su ubicación central la dotaba de una salomónica equidistancia con respecto al resto de los territorios de sus reinos. Ello convirtió a Madrid en el epítome del centralismo político, que adquirió aún mayor protagonismo con las reformas políticas decretadas por los Borbones en el siglo XVIII, y que se plasmó, por ejemplo, en la red radial de carreteras que se impulsó a partir de ese momento. Lo que había sido originariamente una fortaleza andalusí destinada a contener los avances cristianos en la meseta sur acabó siendo la capital de un reino que, a falta de un proyecto político unitario, buscó convertir el centro geográfico de la península en una boya equidistante dentro de un mar de diversidad.

¿Qué es España?

España no ha existido siempre. O, para decirlo de una manera más precisa, el concepto de «España» ha tenido interpretaciones tan diferentes que es imposible encontrarle un significado inalterable a lo largo de los siglos. Por eso es tan difícil escribir una «historia de España» para quienes intentamos hacerlo con un mínimo de rigor. Es como tratar de controlar un balón que continuamente cambia de forma. Sin embargo, quienes están convencidos de la pervivencia de una esencia nacional a lo largo de los tiempos lo tienen mucho más fácil: les basta con asumir que España y los españoles han existido siempre. Para ellos, el balón es, y ha sido siempre, redondo, razón por la cual les resulta tan cómodo conducirlo hacia donde quieren.

La única manera razonable de manejar un concepto tan escurridizo es asumir que siempre hay algo de convención en presentar su historia. La «España» actual hubiera sido irreconocible para quienes vivieron en cualquiera de las muchas «Españas» del ayer. No sólo su configuración política y territorial ha cambiado mucho; también las ideas e ideales asociados a las Españas del pasado eran muy distintos, e incluso contradictorios con la de hoy. Isabel, reina de Castilla, y Fernando, rey de

Aragón, los Reyes Católicos, eran muy conscientes, por ejemplo, de la diversidad de sus respectivos reinos y ni se les ocurría pensar que pudieran abolirse las barreras aduaneras que los separaban; Felipe II se pasó su reinado combatiendo la herejía y sacrificando en su empeño miles de vidas, y es dudoso, por lo tanto, que se hubiera mostrado muy conforme con la libertad religiosa que hoy se reconoce en sus dominios; más recientemente, el concepto de «España» plasmado en la Constitución de 1978 nada tiene que ver con el que impuso el dictador, Francisco Franco, quien, de haber vivido hoy, consideraría que la España actual es una traición al ideal por el que se rebeló, provocando la muerte a cientos de miles de sus compatriotas. Frente a la idea de una España inmutable y eterna, la evidencia demuestra que han sido muchas las Españas que se han invocado a lo largo de los siglos, y frente a lo que pretenden algunos irresponsables, «nuestra España» no es, ni puede ser, la misma que la de los ancestros.

Podría argüirse, sin embargo, que la historia de España es la de un territorio reconocido desde tiempos antiguos, en el que se han producido determinados procesos históricos hasta nuestros días. Hay algo de cierto en ese argumento con la condición de no convertirlo en una explicación que considere los acontecimientos del pasado como jalones de un destino fijado de antemano. Los historiadores siempre rechazamos las explicaciones teleológicas, que intentan demostrar que los hechos ocurrieron porque estaban obligados a producir cuanto vino a continuación. O, para decirlo de una forma más cruda, una buena manera de identificar a un historiador mediocre es comprobar que interpreta los acontecimientos del pasado como si sus protagonistas hubieran sabido lo que habría de ocurrir después.

Si aceptamos que «España», tal y como hoy la conocemos, no ha existido siempre, y que el pasado no ocurrió con la obligación de producir el presente, todos podemos hacer un más que necesario ejercicio de relajación. No es preciso ponerse a escudriñar hasta la última línea de los textos históricos para buscar en ellos cualquier referencia que demuestre la

existencia de España desde tiempos remotos; ni tampoco hace falta entablar discusiones interminables sobre si los catalanes se consideraban españoles en el siglo XVII, o si, por el contrario, hay evidencias históricas que demuestran que en esa época se dieron los primeros pasos del *procés* hacia la independencia. Aparte de que los textos pueden decir una cosa y la otra, ni las circunstancias sociales y políticas ni las expectativas de quienes compusieron esos textos coinciden en lo más mínimo con las nuestras.

España, en realidad, puede ser, entre otras, dos cosas bien distintas: por una parte, un relato histórico que, obviamente, se ha incrementado a lo largo del tiempo, y, por la otra, lo que sus gobernantes y sus gentes han pretendido que fuera en cada momento. Ambas cosas se han entrelazado entre sí cuando los proyectos políticos se han justificado mediante una determinada visión del pasado. Una forma, pues, de conocer qué es España es recorrer los significados históricos que le han otorgado los proyectos políticos que la han articulado.

Cuando los romanos dieron el nombre de Hispania a la península ibérica, incluyendo el actual Portugal, no estaban definiendo ningún destino histórico. Tan sólo estaban dando un nombre, posiblemente de origen fenicio y referido a la abundancia en él de metales, a un vasto territorio incorporado a su imperio, cuyo trazado como península le dotaba de una acusada singularidad geográfica. El historiador latino Floro, que escribía en el siglo I de nuestra era, decía que Hispania había sido conquistada «antes de que se conociera a sí misma, y fue la única de todas las provincias que tuvo conciencia de sus propias fuerzas después de haber sido vencida». En otras palabras, los habitantes de Hispania, los *hispani*, sumidos en un mar de diversidad, no se reconocían como tales a sí mismos, y había tenido que ser Roma quien identificara desde fuera la unidad de su territorio. A medida que avanzaba la romanización, las poblaciones indígenas asumieron esta denominación de *hispani*, es decir, originarios de ese territorio que había sido singularizado por el poder imperial.

Tras el fin del Imperio romano, el nombre de Hispania aparece en los textos de época visigoda, lo que ha dado lugar a interpretaciones ambivalentes: los historiadores nacionalistas interpretan que en tiempos del reino de Toledo existió ya un proyecto de «unidad nacional»; en cambio, los más prudentes pensamos que, en esos textos, Hispania seguía siendo una referencia geográfica. El más citado de esos escritos visigodos es una breve pieza titulada *Laus Spaniae* («Alabanza de España»), escrita por el obispo Isidoro de Sevilla, muerto en el año 636, y que aún hoy sigue haciendo correr ríos de emocionada tinta nacionalista. «Madre de príncipes y de pueblos», «reina de todas las provincias» u «ornamento del orbe» son algunos de los elogios que Isidoro de Sevilla dedica a una Hispania a la que «la nación de los godos» conquistó y amó, y a la que hasta ahora goza «segura entre ínfulas regias [...]».

Tan ardientes elogios no eran, sin embargo, del todo sinceros. Isidoro los había tomado espigando aquí y allá en versos de los poetas romanos para transmitir de forma solemne y pomposa la idea de que Hispania había dejado de ser una provincia romana y estaba ahora gobernada por los visigodos, que tras muchas peripecias se habían convertido al cristianismo católico y lo defendían con furibunda firmeza. Eran las vicisitudes de este pueblo y su cristianismo lo que realmente interesaba al obispo sevillano, que incluyó la loa a Hispania en el preámbulo de su *Historia Gothorum* o «Historia de los godos». Su objetivo no era componer una «historia de Hispania», de la misma forma que a ningún monarca visigodo se le ocurrió darse el título de «rey de Hispania». En los difíciles tiempos del reino visigodo de Toledo, ni pensadores ni reyes tenían otro programa político que no fuera el de suplantar en provecho propio al antiguo Imperio romano en Hispania con el apoyo de la Iglesia. No había otro plan de futuro. En el complejo mundo de conjuras y usurpaciones en el que vivían, bastante tenían los reyes visigodos con sobrevivir en el día a día como para estar pensando en los Reyes Católicos. Podían mirar al pasado para adjudicarse

el título romano de *Flavius*, que algunos ostentaron para darse aires de grandeza, de la misma manera que Isidoro plagiaba a los antiguos poetas para componer su elogio al territorio que les daba de comer a todos ellos.

Otra cosa muy distinta es que el antiguo pasado visigodo quedara fijado en tiempos posteriores como un precedente histórico. El proyecto político del reino de Toledo en la antigua provincia romana no llegó muy lejos —y, la verdad, tampoco es que fuera muy atractivo que digamos—, pero en épocas posteriores cronistas e ideólogos se aplicaron mucho en retratar a ese fracasado reino como el antecedente de otros programas que buscaban también instaurar un dominio hegemónico sobre toda Hispania. Dado que en el reino de Toledo obispos y eclesiásticos habían jugado un papel muy destacado, estos proyectos políticos posteriores siempre contaron, además, con el apoyo de la Iglesia.

Después de la conquista árabe, el recuerdo del antiguo pasado visigodo inspiró dos importantes crónicas, la llamada *Crónica de Alfonso III* y la *Crónica de Albelda*, cuyos autores escribían a finales del siglo IX en la corte de los reyes astures de Oviedo. Estos cronistas describían la resistencia de los monarcas asturianos frente a los musulmanes de al-Andalus como una empresa amparada por Dios. El objetivo de ésta era recuperar los territorios perdidos por la conquista del año 711, que los cronistas estaban convencidos de que había sido provocada por los pecados del pueblo visigodo. El autor de la llamada *Crónica de Albelda* era especialmente optimista. Creía que diversas profecías auguraban la pronta restauración del reino de los visigodos y que, así como Jesucristo había redimido el mundo, pronto ordenaría «que su Iglesia» se librase «del yugo de los Ismaelitas». Aunque es muy dudoso que los reyes astures fueran de ascendencia visigoda —con toda probabilidad habían surgido entre las poblaciones de las montañas asturianas—, esta idea estaba llamada a tener un larguísimo recorrido como forma de explicar lo ocurrido en 711 y como argumento para justificar la lucha contra al-Andalus.

Los historiadores nacionalistas, siempre dispuestos a ensalzar cualquier mención que dé lustre a su materia en los siglos medievales, han pasado por alto el hecho de que la primera historia escrita de manera explícita sobre «España» no fue obra de ningún escritor romano, visigodo o cristiano. La primera «historia de España», planteada de manera explícita como la de todo el territorio ibérico, fue compuesta por un autor árabe, que escribía en la Córdoba de los omeyas, en pleno siglo X. Naturalmente, tal «olvido» se debe a que ese autor, Aḥmad al-Rāzī (m. *ca.* 955), escribía en árabe, era musulmán y no empleaba *Hispania* para referirse a la península, sino *al-Andalus*, un nombre que aparece ya inscrito en las monedas acuñadas poco después de la conquista del año 711, aunque no sabemos con certeza de dónde viene y por qué los árabes decidieron cambiar la antigua denominación de *Hispania*.

La obra de Aḥmad al-Rāzī se titulaba *Ajbār mulūk al-Andalus* («Noticias de los reyes de al-Andalus»). El original no se ha conservado, pero en época bajomedieval fue traducida al portugués y al castellano, y utilizada por cronistas árabes y latinos, lo que permite conocer bastante bien su contenido. Nadie había escrito hasta entonces nada igual y, en los siglos posteriores, fueron muchos sus imitadores. Al-Rāzī también comenzaba su obra con una descripción geográfica de toda la península y, a continuación, narraba su historia desde los primeros pobladores, los descendientes de Ishban, nieto de Noé, establecido aquí después del Diluvio y responsable del nombre que adquirió el territorio. Aḥmad al-Rāzī describía la conquista de Roma y el gobierno de los emperadores romanos, así como el de los reyes visigodos hasta su derrota por los árabes. Los doscientos años transcurridos desde entonces y la sucesión de emires omeyas eran también narrados hasta culminar en el califato de Córdoba, en cuya administración servía el propio al-Rāzī.

Al igual que Hispania había formado parte del Imperio romano hasta terminar siendo un reino, también al-Andalus había sido una provincia del

califato de Oriente durante décadas, hasta que los omeyas lo convirtieron en un emirato independiente en 755. Aḥmad al-Rāzī era un servidor de esta dinastía, y del mismo modo que sus señores defendía la particularidad de este territorio que había florecido bajo su dominio. Aunque desde la lejana Bagdad, la capital del califato, las tierras de poniente se veían como un lejano y algo provinciano *al-Magrib*, el Occidente, para los omeyas su territorio de al-Andalus tenía una especificidad geográfica e histórica propia que lo diferenciaba del resto de las tierras del islam. Cierto que en el norte existían reinos y condados cristianos, pero para los soberanos de Córdoba se trataba de territorios tributarios, sometidos a su dominio político.

Escribir la historia de al-Andalus desde sus orígenes era, por lo tanto, una forma de reclamar este territorio. Ello dio lugar a una larga tradición intelectual andalusí que retrataba ese país como una de las luminarias del mundo musulmán y una de sus fronteras más expuestas frente a los cristianos. A pesar de que a veces se ha dicho que los árabes andalusíes no desarrollaron un sentimiento de pertenencia territorial, esta afirmación es inexacta, como lo demuestran infinidad de testimonios. «Yo alabo a Dios porque me hizo nacer en al-Andalus y me concedió la gracia de ser uno de sus hijos», escribía, por ejemplo, el polígrafo al-Shaqundī (m. en 1231) en una célebre epístola en la que describía las glorias de su país. En tiempos del sultanato nazarí, el gran polígrafo Ibn al-Jaṭīb (m. en 1374) declaraba que había escrito su historia de Granada por el amor a su patria (ḥ*ubb al-waṭān*) y como muestra de servicio a ella.

Los cristianos del norte rara vez emplearon en sus escritos el término *al-Andalus*. Son poco frecuentes casos como, por ejemplo, el de la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, escrita en 1236, en donde se dice que «se llama Andalucía a la tierra de los moros de este lado del mar» (*Handaluçia sic enim vocatur scismarina terra maurorum*) y que ello se debía a que el pueblo de los andaluces creían ser los antiguos vándalos (*populi handuluces vocantur quos quidam credunt vandalos esse*). Por lo general, los escritores

cristianos se referían al territorio bajo dominio musulmán como Hispania, otra de las paradojas que encierra esta historia de nombres entrecruzados. En una crónica latina, por ejemplo, se dice que el rey de Aragón Alfonso el Batallador (1104-1134) juntó a su ejército para dirigirse contra «Hispania», es decir, al-Andalus, mientras que pocos años más tarde, en una bula del papa Eugenio III, se animaba a los guerreros cristianos a conquistar la ciudad musulmana de Tortosa con el objetivo de «devastar Hispania y la tierra de los sarracenos» (*ad devastandum Ispaniam et terram sarracenorum*). A los habitantes de esta Hispania musulmana no se les daba el nombre de *hispani*, puesto que los autores cristianos reservaban para ellos otros nombres cargados de connotaciones religiosas o étnicas como «sarracenos» o «moros», que veremos más adelante.

Cuando los reyes cristianos del norte comenzaron a conquistar territorios musulmanes, su objetivo era obtener la supremacía sobre toda Hispania. El conquistador de Toledo, el rey Alfonso VI, llegó a titularse «emperador sobre todas las naciones de Hispania» (*imperator super omnes nationes Hispaniae*), tal y como reza un documento fechado en 1087, en pleno momento de euforia después de que dos años antes hubiera tomado la ciudad del Tajo. Otro diploma, fechado en 1097, va incluso más lejos y proclama que Alfonso reinaba en Toledo dominando sobre todos los reinos de Hispania, tanto de los cristianos como de los musulmanes (*regnante rex domno Adefonsus in Toleto et imperante christianorum quam et paganorum omnia Hispaniae regna*). Que sepamos, ese ambicioso empeño de gobierno sobre la diversidad jamás se trasladó a una narración histórica que intentara fundamentar en el pasado ese proyecto político.

Hubo que esperar ciento cincuenta años para que, en pleno siglo XIII, apareciera esa narración. Lo hizo coincidiendo con otro momento de expansión castellana en los territorios de al-Andalus. Los musulmanes habían sido derrotados por el rey Alfonso VIII en la batalla de las Navas de Tolosa (1212) y dos décadas después fueron conquistadas las emblemáticas

ciudades de Córdoba y Sevilla en 1236 y 1248. Fue entonces cuando en Castilla se compusieron otro puñado de importantes crónicas, como *De Rebus Hispaniae*, del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, o la *Estoria de España* de Alfonso X. Tanto Jiménez de Rada como el Rey Sabio hicieron abundante uso de la historia de al-Andalus escrita trescientos años antes por Aḥmad al-Rāzī. Las tornas, no obstante, habían cambiado. Ya no era el califato omeya de Córdoba el que dominaba la península, sino que eran los cristianos los que llevaban la iniciativa política y militar. En estas crónicas, por lo tanto, se recuperó la idea de que los reyes castellanos, como descendientes de los monarcas astures, también entroncaban con el antiguo reino visigodo, lo que les permitía justificar su supremacía sobre el resto de los reinos hispanos.

Estas pretensiones castellanas no fueron, sin embargo, compartidas en los demás territorios. Los monarcas navarros no querían saber nada de una supuesta ascendencia visigoda, y situaban el origen de su reino en las alianzas matrimoniales y políticas producidas en torno a la ciudad de Pamplona después de la conquista árabe. El rey de Aragón, Jaime I, contemporáneo de Alfonso X, afirmaba en su obra autobiográfica el *Llibre dels Feyts* que Cataluña era «*lo mellor regne d'Espanya, el pus honrat, e el pus noble*», mostrándose así contrario a cualquier veleidad que supusiera la subordinación de su corona. Por mucho que desde Castilla se intentara abanderar una supremacía política basada en la supuesta ascendencia goda de sus monarcas, en *Espanya* se había consolidado una irreversible diversidad política y cultural.

A fines de la Edad Media, esta diversidad era reconocida por todos. El fraile franciscano Francesc Eiximenis (m. en 1409) hablaba, por ejemplo, de la «*nació catalana*», con formas de comer más moderadas que las que caracterizaban a los tragaldabas franceses, alemanes o italianos. A finales del siglo XV, Pere Miquel Carbonell definía la corona de Aragón como la combinación entre el monarca y las naciones aragonesa, valenciana y

catalana. [1] En un célebre discurso pronunciado en 1434 ante el Concilio de Basilea, Alonso de Cartagena, un judeoconverso que llegó a ser obispo de Burgos, afirmaba que «los castellanos, los gallegos y los vizcaínos son diversas naciones y usan diversos lenguajes». Aunque estas menciones medievales a la idea de «nación» nada tienen que ver con la surgida en época contemporánea, es evidente que en pleno siglo XV, en vísperas de la unión dinástica de los Reyes Católicos, se habían consolidado comunidades bien diferenciadas en los reinos surgidos en la antigua Hispania.

Aunque la incorporación a Castilla del sultanato de Granada en 1492, el último reducto del islam en la península, siguió dando argumentos para quienes defendían la supremacía peninsular de este reino, durante los siglos XVI y XVII el concepto de «España» siguió siendo tan diverso como en la época medieval. De nuevo, son las formas de escribir historia las que ofrecen claves para entender cómo las gentes de la época percibían esa diversidad en el pasado. En 1547, por ejemplo, Felipe II, todavía príncipe heredero, recibió una petición de procuradores aragoneses para nombrar a un cronista que escribiera la historia del reino. Poco antes había aparecido una *Crónica general de España*, escrita por Florián de Ocampo, que, en opinión de los aragoneses, había hecho excesivo hincapié en el protagonismo de Castilla en detrimento de Aragón. Felipe accedió a la petición aragonesa, nombrando como cronista de ese reino a Jerónimo de Zurita (m. en 1580), hasta entonces secretario de la Inquisición. Sus *Anales de la Corona de Aragón* se iniciaban con la conquista árabe y culminaban con el reinado de Fernando el Católico, y aunque no faltó algún crítico que reprochó a Zurita una parcialidad proaragonesa en detrimento de Castilla, Felipe II fue un admirador de la obra y poco después nombró a Zurita su secretario. En los tiempos de la llamada «España imperial», por lo tanto, era normal que cada reino tuviera sus propios cronistas oficiales. Pese a que el valido del rey Felipe IV, el conde-duque de Olivares (m. en 1645), concibió el proyecto de instaurar el oficio de «historiador de España», la idea no

llegó a buen puerto y los puestos de «cronista de Aragón» y de «cronista de Castilla» siguieron existiendo hasta comienzos del siglo XVIII.

No obstante, en esta época también comenzó a cundir el convencimiento de que era necesario contar con un relato histórico de la monarquía hispana. Ése fue el objetivo que guio la labor de un jesuita, Juan de Mariana (m. en 1624), quien también había colaborado con la Inquisición. Su *Historia general de España* abarcaba desde los tiempos más remotos hasta la muerte de Fernando el Católico y, como él mismo decía, no se contentaba «con relatar los hechos de un reino solo, sino los de todas partes de España». Nada muy distinto a lo que ya había hecho Aḥmad al-Rāzī seis siglos antes. Sin embargo, el marco político y social volvía a ser distinto. La corona estaba sobre la cabeza del rey católico, cuya estirpe había expulsado a los musulmanes, había iniciado la evangelización del Nuevo Mundo y combatía a la herejía en media Europa. El jesuita Mariana estaba convencido de que la diversidad de religiones y herejías era síntoma de la acción del diablo en el mundo para confundir a la humanidad, y por ello su historia era un relato de la acción de la monarquía, mano a mano con la Iglesia, para acabar con esa lacra en el mundo. Como veremos más adelante, esta unión de la diversidad en torno a religión y monarquía, a la Iglesia y a la corona, fue la argamasa que permitió cimentar el proyecto político de los reyes de España.

La *Historia* del padre Mariana tuvo un éxito formidable. Múltiples ediciones en la península y en América, versiones abreviadas e incluso traducciones la convirtieron en el relato canónico de la historia de la monarquía hispana hasta el siglo XIX. Su narración dibujaba un grandioso fresco histórico. Los pecados cometidos por los reyes visigodos habían recibido castigo con la conquista árabe, pero la Providencia no había permitido que el dominio de los infieles prevaleciera en España. La conquista de Granada por los Reyes Católicos había coincidido, además, con la unión política, que también se había revelado providencial como

demostraban la llegada al Nuevo Mundo y la creación de un imperio regido por la ortodoxia católica encarnada por la corona. Era un relato, sin duda, muy coherente y destinado a servir de armazón a otros que vendrían después.

Las historias de al-Rāzī, de Jiménez de Rada, de Alfonso X o de Mariana tuvieron todas en común el recurrir al pasado para justificar la ideología del poder que en cada momento ostentaban califas y reyes en al-Andalus, en *Espanna* o en España y que ninguno de sus autores dudaba de que habría de perdurar en el futuro. Sin embargo, todas estas historias también tenían en común que el dominio político que intentaban legitimar presentaba clamorosas contradicciones: el dominio de al-Andalus, retratado por al-Rāzī, era contestado por los reinos cristianos del norte, las conquistas castellanas del siglo XIII no habían acabado con la presencia musulmana, por no hablar de que su hegemonía en el lado cristiano no era unánime, mientras que la España imperial de Mariana se extendía por reinos y señoríos mucho más fragmentados de lo que pretendía su común adscripción al credo católico.

A pesar, pues, de que ni los proyectos políticos ni la sociedad coincidían siempre con la «España historiada» que se plasmaba en sus obras, estos autores pensaban que las rugosidades del presente acabarían siendo alisadas con la ayuda de Dios, que siempre estaría de su lado: todos estaban, naturalmente, equivocados, entre otras cosas porque la historia tiene la manía de seguir fluyendo después de que los historiadores la hayan relatado. Los fracasos políticos del califato de Córdoba, del proyecto alfonsí y de la España imperial fueron estruendosos, pero su legado intelectual consagró la idea de que el dominio político de España necesitaba de una historia que sirviera como nexo de continuidad con el pasado.

Esta necesidad volvió a hacerse patente después de la crisis del Antiguo Régimen. Las ideas de la Ilustración, la Revolución francesa o la aparición de la burguesía como fuerza social que reclamaba la hegemonía política

dieron vida al liberalismo doctrinario, que precisaba describir el pasado de la nación frente a las fuerzas del absolutismo. La manera en que surgió el concepto de nación contemporánea en España desde los escritos de los ilustrados de finales del siglo XVIII fue muy compleja. Todavía los diputados reunidos en las Cortes de Cádiz, que redactaron la célebre Constitución de 1812, definían a la nación española como «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios». Otro de los artículos de esa constitución definía el «territorio español» mencionando uno por uno los de la península y los de las posesiones en América, África e islas Filipinas, lo que implicaba que tan españoles eran los catalanes como los peruanos o los andaluces como los guatemaltecos. Poco después, sin embargo, la independencia de los territorios americanos dio al traste con esta idea algo quimérica de la España de los dos hemisferios, de tal manera que la nación española tendió a identificarse con los naturales de la península. Ello permitió circunscribir a este territorio la definición histórica de la nación que el liberalismo decimonónico estaba intentando construir políticamente a golpe de sucesivas constituciones.

El primer historiador que fue capaz de urdir el relato del pasado de esta nación fue Modesto Lafuente, un hombre que había estado a punto de ordenarse sacerdote y que después había tenido una exitosa trayectoria como escritor político y satírico en periódicos liberales, lo que le había permitido amasar una pequeña fortuna. Su matrimonio con la hija de su acaudalado editor también le ayudó a fraguar una gran influencia y éxito social. En un momento dado, y sin haber tenido una experiencia previa como historiador, Lafuente decidió embarcarse en 1850 en la publicación de una *Historia de España* cuyos sucesivos volúmenes se convirtieron en un gran éxito. La obra conoció innumerables reediciones, compendios, resúmenes, adaptaciones o imitaciones, que contribuyeron así a divulgar su relato por todos los rincones del país. Los manuales que se usaban en las escuelas recogieron también versiones resumidas de la historia de Modesto

Lafuente, que gozó incluso de representaciones visuales en los grandes cuadros de temática histórica con escenas sobre Numancia o episodios de la Reconquista que pasaron a colgar de las paredes de instituciones oficiales y de particulares imbuidos de patriotismo.

Modesto Lafuente había escrito la obra adecuada en el momento propicio. A pesar de no ser muy original y de seguir adjudicando un papel rector a la Providencia en el devenir histórico —databa, por ejemplo, la muerte de Adán en el año 3070 a. C.—, este autor supo captar la necesidad de convertir a la nación española en protagonista del relato del pasado, dejando a los reyes en un segundo plano. Era una nación surgida por la unión entre celtas e íberos —los celebérrimos celtíberos— y caracterizada por el valor, el desprecio a la muerte y el amor a la independencia. La nación española se había forjado en episodios como Numancia, y había dado al imperio personajes de la talla de Séneca o de los emperadores Trajano, Adriano y Teodosio. Era la española una nación que acabó de formarse gracias a los visigodos, artífices de su primera unidad, basada en la religión y en la ley, y que, sin embargo, fue derrotada por los voluptuosos y sensuales «moros», enemigos acérrimos de España. La Reconquista, el papel rector de Castilla, la unidad nacional lograda de nuevo bajo los Reyes Católicos, la grandeza imperial conseguida a costa de grandes sacrificios y de pérdida de libertades, o la decadencia y la reciente guerra de la Independencia, en la que España había vuelto a dar muestras de su valentía y ansias de libertad, configuraban un relato a veces algo confuso, pero en todo caso muy efectivo a ojos de los españoles deseosos de conocer su pasado.

El descomunal éxito de la obra de Modesto Lafuente es la razón que explica que durante los dos últimos siglos la conciencia histórica de generaciones enteras de españoles haya estado moldeada por este relato, que ha adquirido un estatus canónico, hasta el punto de que muchos lo siguen considerando como la verdadera historia que refrenda lo que hoy es

España. Aunque en los casi doscientos años transcurridos desde que Modesto Lafuente publicara su obra el conocimiento ha avanzado de forma exponencial, el relato histórico de España apenas ha cambiado, más allá de la incorporación de hechos ocurridos con posterioridad que suelen ser retratados siguiendo el mismo armazón ideado por ese autor.

Esto es algo que da mucho que pensar. Modesto Lafuente enhebró un relato histórico plagado de héroes destinados a servir de referencia para una nación supuestamente homogénea. El pasado ya no era cosa sólo de reyes; era un territorio en el que «nosotros», los españoles, habíamos existido ya. De ahí que este relato histórico se haya mantenido prácticamente intacto hasta el presente. Sin embargo, la sociedad española actual apenas se parece a la que existía en la época de Modesto Lafuente. La diversidad étnica, religiosa y cultural que en nuestros días se ha integrado en la ciudadanía de nuestro país nada tiene que ver con aquélla. De nuevo, la España historiada ha dejado de coincidir con la sociopolítica. Por eso es tan necesario cambiar de una vez por todas ese relato y comprender que, en lugar de sentirnos atados por un pasado envejecido, deberíamos sentirnos aliviados por el hecho de que España, incluida su historia, es algo que podemos construir nuevamente.

Genes, gentes e historia

En tiempos prehistóricos comenzaron a llegar a la península pueblos celtas a través de los Pirineos desde comienzos del siglo x a. C. También son conocidas las fundaciones fenicias en algunas zonas costeras, que se iniciaron poco después, así como las griegas, algo más tardías. Es muy difícil conocer, en cambio, las migraciones prehistóricas anteriores, pues no existe un claro consenso sobre si los cambios que se detectan en la evidencia arqueológica, por ejemplo la llamada cultura campaniforme del tercer milenio antes de Cristo, fueron provocados por grandes movimientos

de pueblos llegados a la península o por la difusión de sus elementos materiales.

Las tres conquistas que, en tiempos históricos, han marcado la historia de España han sido la romana, la visigoda y la árabe, que supusieron la llegada de gentes procedentes de latitudes muy distintas. Hasta épocas recientes, y aparte de la llegada puntual de francos a algunas ciudades, sólo otros dos pueblos también se habían asentado en la península en un número significativo: los judíos, que desde su diáspora en el siglo I d. C. comenzaron a establecerse por todo el territorio en sucesivas oleadas, y los gitanos o romanís, que lo hicieron durante el siglo XV, procedentes del interior de Europa. Este panorama ha cambiado mucho a lo largo de los últimos cincuenta años debido a las inmigraciones procedentes desde Latinoamérica y África, así como a la irrupción del turismo y a la llegada de jubilados europeos. Esto es algo que da nuevamente mucho que pensar sobre la excepcionalidad de los tiempos en que vivimos.

Si se exceptúan las migraciones interiores, que tuvieron lugar tras las conquistas cristianas en al-Andalus, hasta épocas recientes tampoco han sido muy numerosos los movimientos de gentes de un lugar a otro de la península. Todavía en 1877, por ejemplo, poco más del 7 % de la población censada en cada provincia procedía de otros lugares. Los polos de atracción para la inmigración interior fueron, además, siempre las ciudades, y muy en especial Madrid, Barcelona y Bilbao, que concentraron el 70 % de las migraciones interiores en España durante el período comprendido entre 1887 y 1930. Estos breves datos confirman que hasta época contemporánea apenas ha habido migraciones masivas en el interior de la península. No hubo gallegos que se asentaran de forma extensiva en tierras del Levante, aragoneses que colonizaran regiones extremeñas o catalanes que se desplazaran en masa a Andalucía. Las variedades sociales y culturales que existen en las diversas regiones de la península no se han visto, por lo tanto, apenas afectadas hasta tiempos muy recientes.

La diversidad de gentes llegadas de fuera de la península a este territorio en tiempos históricos —romanos, judíos, visigodos, árabes, bereberes y gitanos— y la diversidad interna de España siempre han planteado cuestiones muy debatidas. ¿De cuánta gente estamos hablando en cada caso? ¿Quedaron los vascos sin romanizar y, por lo tanto, constituyen una etnia distinta al resto? Cuando los *árabes* conquistaron Hispania, ¿huyeron los *españoles* al norte y desde allí comenzaron la *reconquista*? ¿O fueron los responsables de la *reconquista* los astures, que nada tenían que ver con los hispanorromanos? ¿Son los catalanes menos árabes que los andaluces por haber estado menos tiempo bajo el dominio andalusí? ¿O son los andaluces descendientes de los castellanos que remplazaron a los musulmanes vencidos de al-Andalus? Preguntas como éstas son muy frecuentes y dan lugar a numerosos equívocos y a no menos tergiversaciones, muchas de ellas interesadas. Merece, pues, la pena adentrarse en un tema al que los historiadores no solemos dar la importancia que merece y que supone, nada más y nada menos, que *identificar* a los protagonistas de la historia que vamos a tratar aquí.

En los últimos años, estas preguntas han entrado en una nueva dimensión debido al auge de los estudios de genética histórica que de cuando en cuando golpean los titulares de prensa con sensacionales anuncios sobre la especificidad genética de los vascos, la presencia o ausencia de marcadores norteafricanos en la península, o las huellas genéticas dejadas por los judíos en la población actual. Estos estudios se basan en una evidencia científica: cada uno de nosotros es portador de información genética contenida en nuestro ADN y recibida de nuestros ancestros. La mayor parte de esta información es común a toda la especie humana, pero existen pequeñas diferencias, transmitidas por nuestros progenitores, que, cuando alcanzan un porcentaje estadístico relevante, pueden ser identificadas como propias de una determinada población. Lo que subjetivamente permite distinguir a simple vista a un nórdico de un latino ahora puede explicarse

científicamente recurriendo a esos elementos del ADN que diferencian a poblaciones que no se han mezclado entre sí.

La genética histórica se basa en dos tipos de evidencias. La primera procede de los huesos humanos que los arqueólogos encuentran en las excavaciones, y de los que en ocasiones es posible extraer muestras de ADN. Comparar los resultados genéticos de esos huesos con los que proporcionan otras poblaciones tanto del pasado como del presente permite, en teoría, conocer los impactos demográficos producidos por conquistas o emigraciones, así como vincular a las poblaciones actuales con las antiguas. El segundo tipo de evidencia que utiliza la genética histórica lo constituye el ADN de cada uno de nosotros, que es recopilado por empresas privadas que invitan a sus clientes a hacerse unos sencillos test genéticos, generalmente mediante el envío de muestras de saliva cuyos resultados proporcionan información sobre los ancestros o sobre los tipos de enfermedades a los que uno puede ser propenso. Además, si uno es rico y descubre que sus antepasados vivían en otras latitudes, estas empresas se encargan de organizarle un viaje para conocer a posibles parientes lejanos, una iniciativa que goza de gran éxito en países de inmigrantes, como es el caso de Estados Unidos.

Aunque todo esto es muy científico, e incluso muy entretenido, la genética histórica plantea problemas que todavía no han sido satisfactoriamente resueltos. Los huesos procedentes de excavaciones de necrópolis no son todo lo abundantes que desearíamos, ni cubren todos los períodos históricos. Proporcionan sólo una muestra ínfima de las poblaciones del pasado. En muchos casos, además, esos huesos proceden de antiguas excavaciones, por lo que han podido sufrir contaminaciones que distorsionen los resultados. Además, vincular estas reducidas muestras con las poblaciones contemporáneas es una tarea difícil, pues no es raro que falten los eslabones genéticos en la cadena que va desde, digamos, un cementerio de la Edad del Bronce hasta la población actual que habita en

esa misma zona. De hecho, uno de los problemas que encuentran los genetistas cuando detectan, por ejemplo, un marcador en el ADN de gentes de nuestro país compartido con poblaciones del norte de África es que no resulta posible saber cuándo ese marcador se ha incorporado a la cadena genética: puede haber sido en época prehistórica, en tiempos de los romanos o en el momento de la conquista árabe, sin que, al menos hasta ahora, las pruebas en un sentido u otro sean concluyentes. A veces, y como veremos más adelante, es posible atestiguar la presencia de poblaciones foráneas en cementerios por ser genéticamente distintos a los enterrados en otros lugares, pero lo que ya no resulta tan claro es el impacto genético que han podido tener ese puñado de individuos sobre la población en general.

Con todo, el principal problema que siempre sobrevuela los estudios de genética histórica es que dan argumentos supuestamente científicos a interpretaciones etnicistas en las que se vinculan las peculiaridades genéticas de un determinado pueblo con su cultura o su identidad nacional. La barbarie nazi basó la supuesta supremacía de los arios en estudios, aparentemente científicos, que durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX se habían dedicado a clasificar a las razas humanas. La experiencia demuestra que, por desgracia, siguen siendo muchos los publicistas y demagogos que aprovechan esos datos genéticos para elaborar discursos supremacistas que defienden la existencia de una gloriosa nación basada en una esencia genética mantenida a lo largo de la historia. Aunque muchos piensan que estos argumentos están desactivados en nuestras sociedades avanzadas y tecnológicas, la ilusión genética puede servir de argumento para reforzar la ilusión identitaria, y de ahí a pensar que existe algún vínculo histórico que nos une con nuestros congéneres genéticos no hay más que un paso.

Todas estas razones explican por qué los historiadores desconfiamos tanto de los estudios sobre genética del pasado. Por supuesto, no se puede negar su valor como herramienta para desentrañar la evolución humana o

para conocer los flujos históricos de poblaciones, pero los confiados genetistas, que suelen tener muy escasa o nula formación histórica, deberían ser más conscientes de los peligros que encierran sus investigaciones en unos tiempos en los que existe mayor preocupación por saber quiénes somos o de dónde venimos que en conocer cómo somos y hacia dónde queremos ir. Dado que, para mí, estas últimas preguntas son mucho más importantes que aquéllas, cuando en este libro hable de «romanos», de «visigodos» o de «árabes» no me estaré refiriendo a gentes de ascendencia genética «romana» o «árabe», sino a poblaciones *culturalmente* romanizadas o arabizadas, independientemente de cuál haya podido ser su ADN.

Mostraré esto que estoy diciendo con un breve ejemplo. Uno de los escritores árabes más célebres de la historia de al-Andalus fue un cordobés llamado Ibn Ḥazm, quien vivió a comienzos del siglo XI y escribió un maravilloso tratado sobre el amor titulado Ṭ*awq al*-Ḥ*amāma* o *El collar de la paloma*. No se sabe cuál era su origen, aunque lo más probable es que sus ancestros fueran indígenas convertidos al islam. Sin embargo, Ibn Ḥazm escribía en árabe, se consideraba un buen musulmán y estaba más interesado en la cultura del oriente islámico que en cualquier aportación procedente de los cristianos del norte, por mucho que su código genético pudiera haber sido similar al suyo. Éste, y miles de ejemplos como éste, demuestran una de las pocas certezas absolutas que los historiadores podemos ofrecer con total garantía de no equivocarnos: la etnia o el código genético no condicionan absolutamente nada; sólo la cultura puede llegar a ser socialmente determinante. Es por ello por lo que establecer el número de romanos, de visigodos, de judíos, de árabes o de bereberes llegados a la península a lo largo de la historia es una cuestión con un interés sólo relativo. Vale más conocer los cambios políticos, sociales y culturales que la llegada de esas gentes produjo que indagar en la herencia genética que dejaron, pues esa herencia no funciona como un código de barras que

permita etiquetar ni a nuestros ancestros ni a nosotros. Y esto es algo que los confiados científicos especializados en genética histórica tienden a olvidar con demasiada frecuencia.

MIGRACIONES DE PUEBLOS Y EL FALSO PROBLEMA DE LA IDENTIDAD ESPAÑOLA

Como regla general, se puede afirmar que en tiempos históricos las poblaciones llegadas a la península ibérica fueron siempre minoritarias con respecto a las gentes que ya vivían aquí. Ello no quiere decir, sin embargo, que los indígenas asimilaran a los sucesivos conquistadores en una esencia nacional hispana mantenida a lo largo de los tiempos. En historia, las cosas no funcionan así, como lo demuestra el puñado de conquistadores españoles en América que transformaron de arriba abajo ese continente pese a ser una minoría. Son muchos los factores que explican la asimilación política, social o cultural de un territorio conquistado o colonizado, y el número de personas implicadas en ello no deja de ser uno más de tales factores, aunque no siempre el más importante.

Romanos y visigodos proporcionan dos casos muy distintos acerca de los efectos que sus respectivas conquistas tuvieron sobre la sociedad indígena. Cuando Hispania se incorporó al Imperio romano a partir del siglo II antes de nuestra era, aquí comenzaron a llegar legionarios, exlegionarios, administradores o comerciantes cuyas infinitas peripecias vitales, unidas al dominio político de Roma, alumbraron una sociedad hispanorromana que nada tenía que ver, ni en su lengua, ni en sus costumbres, ni en su religión, con la que existía antes de la conquista. Cuántas gentes pudieron estar implicadas en esos procesos o cuántas provenían de la propia ciudad de Roma es algo que no tiene mayor relieve, pues lo relevante es que los cambios que produjo la llamada «romanización» fueron muy tangibles y alumbraron una sociedad nueva en la que un personaje como Séneca (m. en

65 d. C.) podía considerarse plenamente romano a pesar de haber nacido en Córdoba.

Tras la desaparición del Imperio romano, la llegada de los pueblos germánicos tuvo un efecto muy distinto. Los visigodos eran un pueblo compuesto por varias decenas de miles de personas que habían estado vagando durante décadas dentro de los límites del Imperio romano como si fueran una gran ciudad en movimiento. Después de mil y una peripecias que coincidieron con el período final de la descomposición política y militar de Roma, este pueblo acabó estableciéndose definitivamente en Hispania a comienzos del siglo VI. La administración romana había dejado de existir en la península, y los visigodos reclamaron ser sus herederos, intentando convertirse en una élite política y militar que se diferenciaba de los hispanorromanos mediante la prohibición de matrimonios mixtos y la práctica de un cristianismo arriano, distinto al catolicismo del resto de la población. Ambas políticas fracasaron. La primera porque limitaba el acceso a los dominios y riquezas en manos de la aristocracia indígena; y la segunda porque la organización eclesiástica católica, que estaba ya muy implantada en la península, se rebeló como más sólida que la arriana. Aunque la ley consagró hasta el final del reino la obligación de que para ser rey había que pertenecer a la estirpe visigoda, a la larga los invasores acabaron siendo asimilados social y culturalmente por la sociedad que habían invadido: no sólo adoptaron el latín como lengua, sino que también se convirtieron al cristianismo católico, tomando igualmente muchos usos legales y políticos de las gentes que habían conquistado.

Romanos y visigodos proporcionan, por lo tanto, dos ejemplos muy distintos sobre el impacto que podía tener la llegada a un territorio de nuevas gentes por conquista o invasión. Los romanos asimilaron a la población indígena dentro de las estructuras políticas, sociales y culturales de su imperio; en cambio, los visigodos, a pesar de haberse establecido como una minoría dominante, acabaron siendo asimilados por la población

hispanorromana que ya vivía en la península. El número de romanos o visigodos que vinieron a Hispania no tiene mayor relevancia para explicar estos fenómenos y, de hecho, es un tema que no ha despertado nunca un excesivo interés. Los historiadores dan por supuesto que, más que las cifras de individuos que llegaron a la península, lo importante son los procesos de cambio o de asimilación cultural y política que pusieron en marcha sus respectivas conquistas.

En cambio, la cifra de árabes y bereberes llegados con la conquista del año 711 es un tema que suscita vivas controversias. Ello se debe a la preocupación etnicista de la intelectualidad española del siglo XX, obsesionada por definir los elementos «occidentales» y «orientales» en el denominado «pueblo español»; o, por decirlo con las palabras que empleaban autores como Ortega y Gasset, Américo Castro o Sánchez-Albornoz, cuánto de «europeos» o de «semitas» tienen los españoles. Naturalmente, las ideas de estos intelectuales sobre el «semitismo» o sobre la «raza» causan hoy en día verdadero sonrojo, lo que no impide que algunos sigan dando vueltas a las peregrinas ideas que sobre estos temas tenían esas venerables figuras. De hecho, se olvida con mucha frecuencia que, por muy sabios que fueran estos grandes eruditos, el conocimiento histórico que existía en su tiempo era mucho menor que el que actualmente está al alcance de cualquiera, por lo que resulta desolador comprobar que sus trasnochadas interpretaciones aún sigan teniendo crédito entre quienes dedican su tiempo a elaborar sesudas disquisiciones sobre la esencia y el ser de España.

En líneas generales, el pensamiento nacionalista español siempre ha apostado por un escaso número de conquistadores árabes, no más de treinta mil, que habrían sido rápidamente asimilados por una población indígena numéricamente superior. El arabista Julián Ribera (m. en 1934) comparaba la llegada de los árabes con el añadido de gotas de anilina roja en un estanque cuyas aguas cambian de color, pero mantienen la misma

composición. De ahí que hablara de la «España musulmana», considerada como producto del inesperado encuentro entre el islam y el genio del pueblo español, que habría dado lugar a la «civilización hispanomusulmana», creadora de grandes hitos intelectuales y artísticos como la mezquita de Córdoba, la Alhambra o las obras filosóficas de Averroes. Esa civilización hispanomusulmana, única y excepcional, se diferenciaba de ese otro islam fanático e intolerante practicado por otros pueblos, especialmente los del norte de África, con los que el arabismo español siempre intentó mantener las distancias. Por esa razón, se decía, en la «España musulmana» se había tenido manga ancha en cuestiones como el consumo del vino o en la posición social de las mujeres, supuestamente dotadas de mayor libertad que en el resto del mundo islámico.

Hoy sabemos que la idea de una «España musulmana» es insostenible, y que al-Andalus fue una sociedad árabe e islámica similar a cualquier otra surgida en el Próximo Oriente. En al-Andalus se bebía el vino (o no) como en cualquier otro país musulmán de la época y, desde luego, las mujeres estaban sometidas a las restricciones que imperaban en la sociedad árabe patriarcal. Aunque para contrarrestar la idea de la anilina roja algunos historiadores han propuesto cifras muy exageradas de gentes llegadas en el momento de la conquista árabe —¡doscientos mil!—, en realidad no se necesita un gran número de conquistadores —que, en todo caso, no debieron de superar los sesenta u ochenta mil— para certificar que la llegada de los árabes tuvo un efecto similar al que siglos antes habían producido los romanos. Desde fechas tempranas se consumaron uniones matrimoniales entre conquistadores y mujeres indígenas, se intensificaron los contactos con el resto del mundo islámico, y pronto se pusieron en marcha procesos de arabización e islamización que transformaron radicalmente la sociedad previa, de la misma forma que habían hecho los romanos siglos atrás. Doscientos años después de la conquista, la mayor

parte de la población de al-Andalus se consideraba árabe y practicaba el islam, dijera lo que dijera su ADN.

También se suele pasar por alto el hecho de que el aporte histórico de las poblaciones judías en la historia de España ha sido más significativo de lo que tiende a pensarse. Durante casi mil quinientos años, estos judíos constituyeron comunidades bien diferenciadas que se extendieron por toda la península, a pesar de las múltiples restricciones sociales y trabas políticas a las que siempre estuvieron sometidas. A lo largo de la Edad Media, el crecimiento de estas comunidades fue endógeno, debido a las restricciones legales existentes para las uniones entre hombres y mujeres de religiones distintas tanto en al-Andalus como en los reinos cristianos del norte. Todo cambió, sin embargo, durante los cien años que precedieron a la expulsión de los judíos en 1492. Bajo unas circunstancias cada vez más agobiantes, y ante una presión social y política cada vez más insoportable, las comunidades judías hispanas se vieron afectadas por un gran número de conversiones al cristianismo. La integración de estos «conversos» no estuvo exenta de graves dificultades, pero su número fue muy importante y con el paso del tiempo acabó integrándose con el resto de la población.

Romanos, visigodos, árabes, bereberes, judíos. ¿Cómo se conjugaron las llegadas de todas estas gentes con la diversidad de poblaciones ya existente en la península? Sin duda, de forma compleja, desigual y nunca homogénea. Roma, por ejemplo, no llegó a imponer jamás una uniformidad sobre todo el territorio, por lo que es inexacto hablar de que «el manto de la romanización cubrió toda Hispania». En época del imperio, las poblaciones del sur o de la vertiente mediterránea estuvieron más romanizadas que las del norte o, incluso, que las del interior, algo que se refleja en las diferencias dialectales que adoptó el latín en la península. Aunque, como veremos más adelante, la idea de que los romanos no dominaron los territorios del actual País Vasco es un mito historiográfico alentado por el nacionalismo, también es cierto que el control del imperio en esa región y

en ciertas zonas del norte fue siempre limitado. Por su parte, los visigodos no consiguieron dotar de un carácter compacto a las poblaciones ibéricas, como demuestra la diversidad de reinos y condados surgidos en el norte después de la conquista árabe. Tampoco los procesos de arabización e islamización se produjeron instantáneamente. Todavía en el siglo X seguían existiendo comunidades cristianas en al-Andalus, y sólo en el largo plazo esos procesos acabaron produciendo un alto grado de homogeneidad que sin embargo estuvo acompañada de momentos de gran fragmentación, encarnada en reinos de taifas que sucedieron a la época del califato omeya en el siglo XI, y más tarde a la disgregación de los imperios almorávide y almohade.

Cada sucesivo aporte de poblaciones foráneas se mezcló, por lo tanto, en mayor o menor medida con las gentes que ya vivían aquí, pero sin que ello implicara el nacimiento de pueblos homogéneos y uniformes encuadrados en marcos políticos eternos. De hecho, fueron las conquistas cristianas de época medieval las que, a grandes rasgos, configuraron el mapa de España tal y como hoy lo conocemos. La expansión de los reinos cristianos creó muchos de los marcos territoriales actuales a medida que sus culturas y lenguas se extendían hacia el sur remplazando a la cultura y la lengua andalusí. Fueron, por ejemplo, poblaciones procedentes de Galicia las que con el tiempo dieron lugar al reino de Portugal como una entidad política independiente. Las poblaciones vascas, por su parte, protagonizaron la expansión por los territorios andalusíes del curso alto del Ebro a lo largo del siglo XI y mitad del XII, pero sus conquistas quedaron detenidas en esa zona por el monopolio que los reinos de Castilla y Aragón ejercieron desde entonces en la expansión cristiana gracias a la firma de una serie de tratados que durante los siglos XII y XIII definieron la expansión territorial de ambos. A pesar de que no se les suele dar demasiado relieve, estos tratados medievales constituyen hitos extraordinarios. El actual mapa de la España diversa habría tenido una configuración bien distinta si el reino de Navarra

hubiera podido seguir expandiéndose, o si los límites marcados entre Aragón y Castilla hubieran sido diferentes.

Este movimiento de gentes hacia el sur acompañando a las conquistas cristianas en al-Andalus es conocido como «repoblación», y supuso la llegada de gallegos, castellanos, aragoneses o catalanes a los territorios que hasta entonces habían estado en manos de los musulmanes. Estas migraciones interiores, sin duda, existieron y fueron importantes para la configuración de los actuales marcos territoriales, pero han sido exageradas por historiadores deseosos de dar a entender que, tan pronto como se producían las conquistas, las gentes de al-Andalus se volatilizaban y eran remplazadas de manera inmediata por repobladores cristianos llegados del norte. Esta visión es parcial y muy sesgada. La llamada «Reconquista» era un programa ideológico que amparaba la expansión militar con el argumento de que los cristianos habían «perdido» sus tierras tras la conquista árabe, pero durante la época medieval la posibilidad de que el islam pudiera ser completamente erradicado de la península era considerado algo ilusorio: su arraigo era tan grande que los monarcas cristianos fueron siempre conscientes de que era imposible suprimirlo de un plumazo. Los conquistadores podían ser violentos y fanáticos, pero ocupar territorios carecía de sentido si no había gentes a las que explotar para que los trabajaran.

Cuando se tomaba una ciudad andalusí, lo primero que hacían los cristianos era convertir las principales mezquitas en iglesias. Los soberanos y las élites políticas e intelectuales árabes generalmente emprendían el camino al exilio hacia otros lugares de al-Andalus o hacia el norte de África, mientras que la Iglesia, las órdenes militares o la nobleza se quedaban con sus propiedades y las de las mezquitas, que eran dueñas también de considerables patrimonios, los llamados «bienes *habices*». Sin embargo, eran muchos también los andalusíes a los que no les quedaba otra opción más que quedarse por no tener un lugar mejor al que ir. Con el paso

del tiempo, algunos decidían que vivir bajo dominio cristiano no merecía la pena y optaban por exiliarse, pero también hubo quienes, paulatinamente, acabaron convirtiéndose al cristianismo —nos constan casos de miembros destacados de la sociedad andalusí que así lo hicieron—. Los más numerosos, sin embargo, fueron los que continuaron practicando la religión musulmana a pesar de las dificultades crecientes que encontraban para ello.

Es muy dudoso, por lo tanto, que las conquistas cristianas provocaran un completo remplazo demográfico. En el valle del Ebro, el interior de Aragón y el Levante o las Baleares, un número muy importante de poblaciones musulmanas permanecieron tras la conquista, entre otras cosas porque de ellas dependía el mantenimiento de las complejas redes de regadío que abastecían las huertas de esas zonas. A pesar de que los cristianos solían otorgar condiciones muy ventajosas para asegurarse esa permanencia, lo más común era que, con el paso del tiempo, tales condiciones no hicieran más que degradarse. En Tortosa, por ejemplo, conquistada en 1148, sus habitantes pactaron en ese momento seguir viviendo en el interior de la ciudad, aunque, una vez conquistada, tales condiciones quedaron en papel mojado y los musulmanes se vieron desplazados hacia zonas suburbanas.

En el *Llibre dels Feits*, Jaime I reconocía que «sarraïns havia molts en nostra terra, e antigament que els havia tenguts nostre llinatge en Aragó, e en Catalunya, e nós en lo Regne de Mallorques e de Valencia, e tots tenien la llei sua ta bé com si fossen en terra de sarraïns e aquests eren venguts en nostra mercè, e eran renduts a nós: e aquells qui no s'hi volgren rendre haguem-los a pendre per força, e poblarla de crestians» [había muchos sarracenos en nuestra tierra y antiguamente los había tenido nuestro linaje en Aragón y Cataluña, así como nosotros en el reino de Malloca y de Valencia; y todos tenían su ley tan bien como si fuesen en tierra de sarracenos; y estos habían venido a nuestra merced y se habían rendido a nosotros; y aquellos que no habían querido rendirse, les habíamos tenido que tomar por fuerza, poblando su tierra con cristianos].

En cambio, los relatos árabes sobre la conquista de Sevilla, en 1248, describen que la entrega de la ciudad al rey castellano Fernando III supuso que ésta quedara desierta durante unos días, pero lo más probable es que se trate de una exageración. Es imposible tomar una ciudad, vaciarla de población y hacer que siga funcionando de la noche a la mañana como si tal cosa. Por esas mismas fechas, en muchas ciudades cristianas del norte, como Ávila o Burgos, vivían florecientes comunidades musulmanas que mantuvieron sus creencias, sus mezquitas y costumbres, lo que demuestra que las conquistas cristianas no llevaban aparejado en ese momento un programa de erradicación del islam en la península.

Cuando los Reyes Católicos conquistaron Granada en 1492, promulgaron medidas que buscaban favorecer fiscalmente a la población musulmana, con vistas a evitar que estas gentes se trasladaran al norte de África y colapsaran así la economía del reino. Con el paso del tiempo, no obstante, estas facilidades iniciales se trocaron en políticas cada vez más excluyentes, pero para entonces ya era demasiado tarde. Una silenciosa población rural e incluso urbana pudo haber ido cambiando lentamente de costumbres y religión por no tener otra alternativa, y sólo aquellas comunidades musulmanas más cohesionadas o aisladas fueron capaces de mantener sus costumbres y religión en un entorno, sin embargo, cada vez más hostil.

En 1492 y entre los años 1609 y 1613 tuvieron lugar las expulsiones de judíos y de moriscos, los descendientes de musulmanes que habían sido obligados a convertirse a principios del siglo XVI. La expulsión de los judíos, decretada por los Reyes Católicos en 1492, ha generado muchas discusiones sobre el número de gentes que resultaron afectadas por ella, pero existe cierto consenso en cifrarla en unas ochenta mil personas, número que no fue mucho mayor debido a la ola de conversiones que había tenido lugar en los años previos. Este éxodo afectó de manera diversa a cada enclave, con lugares en los que apenas se dejó sentir, mientras que

ciudades y villas con juderías bien pobladas tuvieron que hacer frente a un súbito vacío demográfico del que tardaron mucho en recuperarse.

Más de un siglo después, entre 1609 y 1613, la expulsión de los moriscos, antiguos musulmanes a quienes se había obligado a convertirse al cristianismo, se cumplió también en todos los territorios. La medida afectó a más de trescientas mil personas, aproximadamente un 4 % de la población del país, pues los decretos de expulsión, firmados por el rey Felipe III, se aplicaron sin contemplaciones, a pesar de que algunos, como el humanista Pedro Valencia, habían advertido: «El acabar los moriscos con muerte y expulsión, ya mostré que ni es justo, ni hacedero, ni en manera alguna conveniente». En la corona de Aragón fue donde las consecuencias de esta expulsión resultaron más desastrosas, especialmente en Valencia y en el propio Aragón.

Las traumáticas expulsiones de judíos y moriscos han sido los últimos acontecimientos que han modificado sustancialmente la composición de la población en España hasta la época reciente. Más adelante, veremos con más detalle las causas que llevaron a ellas. Ambas fueron un golpe muy fuerte para la diversidad que había albergado este territorio durante la época medieval y es seguro que sus impulsores pensaron que habían acabado para siempre con el problema que planteaba la diversidad religiosa y cultural del país. Hoy sabemos que estaban equivocados. Cualquier persona nacida con anterioridad al año 1975 ha sido testigo de un cambio radical de la población española que carece de cualquier precedente en cualquier otro momento de la historia. A la muerte del dictador, vivían en España apenas 160.000 extranjeros, la mayor parte de ellos europeos. Hoy en día, de los casi 48 millones de habitantes que tiene el país, más de un 14 % son inmigrantes regularizados procedentes de América Latina, África y otros países de Europa, según los datos oficiales. Huelga señalar la diversidad que presentan estos nuevos ciudadanos españoles. Todo ello sin contar con los setenta u ochenta millones de turistas que cada año visitan el país. Una

buena pregunta para los historiadores es saber si, teniendo en cuenta estos datos, se puede seguir definiendo lo que es España recurriendo a Isidoro de Sevilla, a Pelayo, a Alfonso X o a los Reyes Católicos. La respuesta a este simple interrogante retrataría muy bien a cada cual.

Capítulo 2

LA HISTÓRICA DIVERSIDAD DE LENGUAS

Nunca se ha hablado un solo idioma en la península ibérica a lo largo de la historia. Durante milenios, los habitantes de este rincón del suroeste de Europa han utilizado muchas y distintas lenguas para comunicarse, formando comunidades lingüísticas que en algunos casos han sobrevivido hasta nuestros días. Las barreras geográficas, las condiciones sociales o los avatares históricos han moldeado un mosaico multilingüe en el que las gentes han preservado sus lenguas maternas, han adquirido préstamos de sus vecinos, han optado a veces por el bilingüismo o, incluso, han sustituido sus lenguas por otras que les parecía que les proporcionaban mejores oportunidades. Comparado con países de nuestro entorno como Francia, Alemania o Italia, España ha preservado una singular riqueza lingüística que convive con la proyección global que ha permitido al castellano y al gallego-portugués codearse con otras lenguas universales habladas también por cientos de millones de personas.

El tesoro de la lengua vasca

La joya de la diversidad lingüística en España es, sin duda, el euskera, una lengua dotada de rasgos que la hacen única. El más notable es su misterioso origen. Nadie sabe a ciencia cierta de dónde procede esta lengua, hoy

hablada en las tres provincias vascas —Álava, Vizcaya y Guipúzcoa— y en zonas de Navarra, así como al otro lado de los Pirineos, en áreas del País Vasco francés, donde, sin embargo, no tiene el carácter oficial del que goza en España. El euskera no está vinculado con ninguna lengua indoeuropea, ni tampoco con las llamadas lenguas urálicas (húngaro, finés o estonio), que completan el mosaico lingüístico del Viejo Continente. Aunque se han buscado parentescos con lenguas habladas en el Cáucaso, en el norte de África o incluso con el armenio, todas estas hipótesis son rechazadas por los especialistas con argumentos contundentes. La casualidad, los datos mal recogidos o interpretados y la posibilidad de que estas lenguas compartan préstamos comunes pero aislados permiten explicar tales similitudes, que suelen presentarse con una gran fanfarria que no resiste, sin embargo, una crítica seria. Algún lingüista ha llegado a expresar su desesperación con lo que él llama el «método Bongo Bongo» para estudiar consistente en que alguien que viaja por el país de los supuestos Bongo Bongo y escucha algunas palabras que le recuerdan al euskera se empeña en buscar alguna relación entre ambos pueblos en un pasado remoto.

Una posibilidad que se ha barajado para explicar el origen del vascuence ha sido considerarlo emparentado con la lengua ibérica, que se documenta en muchas zonas del Levante, del sudeste y el valle del Ebro antes de la llegada de los romanos. Según esta teoría, el vasco sería un resto de dicha lengua no indoeuropea, desaparecida por la expansión del latín en la península. Siendo ésta una hipótesis razonable, el problema reside en que no ha podido ser demostrada. Es cierto que existen similitudes con el vasco primitivo en ciertas palabras, como algunos numerales, pero ello no permite deducir un parentesco que vaya más allá de la existencia de posibles préstamos entre lenguas en contacto. Otra hipótesis es que, simplemente, este idioma surgiera de manera aislada e independiente en la zona sur de la Aquitania francesa. Se trata de la posibilidad, por así decirlo, más económica, dado que es innecesario que todas y cada una de las lenguas del

mundo tengan que estar forzosamente emparentadas. A pesar de ser una tesis muy razonable e incluso probable, no han faltado quienes, llevados por el arrebato romántico, han llegado a proclamar que escuchar a un euskaldún, o vascoparlante, permite transportarnos a la época del Neolítico, pues sus palabras reproducen el habla de los pastores de ese período. Aparte de no ser demasiado enaltecedora —no creo que a nadie le guste que le comparen con un personaje prehistórico por su forma de hablar—, la idea de que el vasco se ha mantenido intacto a lo largo de milenios es errónea, pues el euskera ha sido una lengua muy dinámica que se ha extendido mucho, ha influido en lenguas de su entorno y ha incorporado, y sigue incorporando, elementos lingüísticos externos adaptándolos a su peculiar morfología.

A la errónea idea de que el euskera es un fósil lingüístico ha contribuido, paradójicamente, el propio nacionalismo en su afán de presentar la historia de un indómito pueblo vasco que ha mantenido una resistencia multisecular frente a cualquier forma de asimilación exterior. Este retrato de una comunidad irreductible, defensora de un solar originario frente a los intentos de conquista por parte de romanos, visigodos, árabes, castellanos o franceses, ha consagrado en el imaginario colectivo la idea de unos territorios y gentes aislados de cualquier influencia exterior y fieros mantenedores de una independencia manifestada en la conservación de una lengua excepcional.

Esta visión se basa en una serie de mitos históricos que está costando mucho desmontar. Es inexacto, por ejemplo, afirmar que el Imperio romano no penetró en el País Vasco o que, si lo hizo, estuvo simplemente «de paso» sin afectar a las bravas gentes de este territorio. Están bien documentadas al menos tres calzadas romanas de dirección norte-sur que atravesaban esta región y por las que transitaban gentes, mercancías e ideas. Una de estas vías, la que viniendo de Astorga comunicaba a Pamplona con Burdeos a través del puerto de Ibañeta, ha dejado restos tan importantes como la

estación de postas excavada en Mariturri, al oeste de Vitoria. Además, el puerto de Irún (Oiasso) albergaba en época imperial baños, necrópolis y residencias. El apogeo de ese enclave se produjo en los tres primeros siglos de nuestra era, espoleado por la actividad de las vecinas minas romanas de Arditurri (en Oyarzun) dedicadas a la explotación de plata, hierro y plomo, y cuyos impresionantes restos pueden ser visitados hoy en día. El País Vasco, en fin, ha proporcionado un buen número de inscripciones romanas, especialmente numerosas en la actual provincia de Álava, menos abundantes en Vizcaya y casi ausentes —aunque no inexistentes— en Guipúzcoa. Si la presencia de Roma no tuvo más intensidad no fue tanto por la capacidad de resistencia de sus gentes como por el hecho de que sus zonas más excéntricas eran de escaso interés económico, de tal forma que los administradores romanos apenas pusieron en ellas más atención que la que se derivaba de que sus habitantes estuvieran pacificados y no crearan problemas.

El mantenimiento de la lengua autóctona, cualquiera que fuera ésta en ese momento, se considera un fiel reflejo de esta situación. El Imperio romano no imponía a nadie el aprendizaje del latín. Quienes lo adquirían lo hacían por muchas y diferentes razones, entre ellas el convencimiento de que así podían mejorar sus vidas. Si no se daban las condiciones necesarias para que eso ocurriera, los hombres y mujeres seguían usando tranquilamente sus propias lenguas, de la misma forma que hoy en día son muchos los que pueden vivir sin saber una sola palabra de inglés. No obstante, la presencia de Roma y su legado afectaron al euskera en forma de numerosos préstamos lingüísticos; por ejemplo, en nombres de vegetales y árboles frutales (como *porru*, 'puerro'; *piper*, 'pimiento'; *piku*, 'higo'; o *gerezi*, 'cereza'). Otro préstamo significativo es *bake*, 'paz', tomado del latín *pace* e incorporando el sonido [k] con el que este vocablo se pronunciaba en la lengua clásica, exactamente igual que ocurre con *kipula*, 'cebolla'.

No solo fue importante la forma del dominio de Roma para la preservación de la lengua autóctona, sino también lo ocurrido tras el fin de este dominio, como pone de relieve la crisis que padeció Irún a partir de los siglos IV-V d. C. Los reinos surgidos tras las invasiones germánicas carecieron de la capacidad de dominar unas zonas tan excéntricas y poco urbanizadas. A los reyes visigodos, que dominaron Hispania tras el fin del imperio, les interesaba más controlar territorios de gran riqueza agrícola o ciudades como Toledo, Mérida o Barcelona que embarcarse en campañas de conquista por zonas agrestes y habitadas por gentes imprevisibles. Caracterizadas por una organización gentilicia, formas de parentesco con predominio de los vínculos matrilineales y una escasa e incipiente cristianización, el derrumbe del Imperio romano abrió a estas gentes la oportunidad de realizar expediciones de saqueo contra los territorios vecinos. Esta sociedad guerrera y expansiva aparece en excavaciones arqueológicas recientes como la necrópolis de Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Álava), con más de un centenar de tumbas en las que los difuntos habían sido enterrados con lanzas, espadas o hachas.

Las campañas militares de los reyes visigodos y francos contra los vascones no tuvieron, por lo tanto, como objetivo someter a unas gentes indómitas, sino más bien defenderse frente a las correrías que protagonizaban. Una de las incursiones vasconas llegó, por ejemplo, a zonas del valle del Ebro donde, según un testigo, «se derramó sangre inocente de muchos cristianos. [...] Los sagrados altares fueron destruidos. Muchos clérigos fueron descuartizados con las espadas y muchos cadáveres fueron dejados sin enterrar para pasto de perros y aves». Desde mediados del siglo VI, las campañas de los reyes visigodos contra estas zonas se multiplicaron y, de hecho, en el año 711, cuando le llegaron las noticias del desembarco árabe en la bahía de Algeciras, el rey visigodo Rodrigo estaba en el norte ocupado en combatir a los vascones, posiblemente como forma

de presentarse ante los suyos como un monarca capaz de contener la amenaza de este pueblo.

La conquista árabe de ese año 711 también tuvo importantes repercusiones en los territorios vascos. Los recién llegados heredaron los mismos problemas que habían afrontado los visigodos y, de hecho, los primeros emires árabes de Córdoba tuvieron que seguir enviando campañas contra los vascones. En ese territorio, el propio soberano franco, Carlomagno, también sufría en el año 778 un célebre desastre en Roncesvalles tras una emboscada de las gentes de esta zona, cuando regresaba a su país después de haber intentado sin éxito apoderarse de la Zaragoza musulmana. En esta época, sin embargo, paralelamente, comenzaron también a producirse una serie de cambios trascendentales que transformaron para siempre la geopolítica de estos territorios. Los más importantes tuvieron su foco en Pamplona, una fundación romana convertida en el principal centro urbano de la zona y que ya en época visigoda había contado con un obispado. Los árabes tomaron esta ciudad en el momento de la conquista y se mantuvieron en ella durante varias décadas del siglo VIII. Es muy probable, de hecho, que algunos arabismos presentes en la lengua vasca daten precisamente del momento en que esta ciudad se convirtió en un enclave fronterizo: el más evidente es *suqa*, 'mercado', que es, sin duda, un préstamo directo del árabe *sūq*.

La nueva situación fronteriza permitió a los vascones hacerse con Pamplona e instaurar las dinastías locales de los Íñigo y de los Jimeno. A partir de los siglos IX y X, los reyes de Pamplona adoptaron el latín en sus documentos, promovieron monasterios y culturalmente no se diferenciaron mucho del resto de los soberanos cristianos del norte de la península. Su dominio se extendió sobre Vizcaya y Guipúzcoa, en donde se produjo un aumento de aldeas e iglesias asociadas a ellas sobre las cuales acabaron imponiéndose castillos señoriales. Un documento de 1051 identifica a un Íñigo López como conde de Vizcaya bajo la soberanía del rey García de

Navarra, y por la misma época Guipúzcoa también se configuraba como un señorío dependiente de este reino. Los avatares dinásticos y políticos del reino de Navarra, la presión militar castellana y las nuevas situaciones en los territorios vascos permitieron que acabaran siendo incorporados al reino de Castilla a lo largo de los siglos XI y XII, como ya lo había hecho Álava de forma intermitente desde el siglo anterior, pero sin que nada de ello afectara lo más mínimo a las estructuras señoriales que en esos territorios se estaban consolidando.

Así pues, y aunque son muchos los detalles que se nos escapan, conocemos relativamente bien el marco general de lo ocurrido en el País Vasco durante estos siglos, que no se diferencia demasiado de otros territorios del resto de Europa que habían sido marginales en época romana, pero en los que ahora se impusieron los nuevos marcos señoriales característicos de la Edad Media. Desde el punto de vista lingüístico, todo indica también que los siglos comprendidos entre el V y X fueron cruciales en la configuración del euskera tal y como hoy lo conocemos. Es probable que la lengua vasca se expandiera en este momento —si es que no lo había hecho ya antes— por zonas del norte de Burgos, La Rioja o algunos valles de los Pirineos. Las célebres Glosas Emilianenses, anotaciones marginales a un manuscrito, realizadas por un monje del monasterio de San Millán de la Cogolla (La Rioja) en algún momento del siglo XI para hacer comprensible el texto escrito en latín, no sólo contienen palabras y frases en romance, sino también dos breves frases en euskera. Hacia 1140, una guía para peregrinos del Camino de Santiago redactada por Aimery Picaud retrataba con caracteres muy poco amables a la población de las etapas vasconas del camino, comparando su lengua con el ladrido de los perros. Sin embargo, esta obra nos ha dejado un inapreciable vocabulario de palabras: «A Dios le llaman urcia; a la Madre de Dios, andrea María; al pan, orgui; al vino, ardum; a la carne, aragui; al pescado, araign; a la casa, echea; al dueño de la casa, iaona; a la señora, andrea; a la iglesia, elicera; al presbítero, belaterra,

lo que quiere decir bella terra; al trigo, gari; al agua, uric; al rey, ereguia; a Santiago, iaona domne Iacue». En este vocabulario son fácilmente reconocibles palabras vascas contemporáneas e incluso posibles malentendidos, como ese *urcia* para designar a Dios y que tal vez sea un error por *orzi*, 'cielos', que fue lo que muy probablemente contestó el sujeto vascoparlante cuando Aimery le señaló con su dedo hacia lo alto.

Estas menciones, así como la presencia de muchos nombres de persona y de lugar de origen euskera en varias comarcas del norte, confirman la vitalidad de la lengua vasca en esta época. La ausencia de textos vascos de este período no se debe a ningún «fracaso» de los ancestros, ni a la falta de prestigio de la lengua. Se explica, simplemente, por el carácter de la cultura escrita medieval, en la que el recurso a los documentos era algo excepcional y estaba vinculado a actos jurídicos (ventas, donaciones, pleitos, etc.) redactados por notarios que recurrían a formularios en latín que, poco a poco, fueron adaptándose a las lenguas romances. La adaptación de estos instrumentos legales a una lengua tan distinta como el euskera hubiera creado todo tipo de reclamaciones en caso de traducciones imprecisas. Era lógico, por lo tanto, que la tradición escrita legal y administrativa se trasladara del latín al romance, lo que descartaba el uso de la lengua que se hablaba en el País Vasco, Navarra y otras zonas vecinas. Por su parte, la creación literaria estaba ligada al patrocinio de los monarcas y de unas élites laicas y eclesiásticas adaptadas a la cultura romance y a sus tradiciones escritas. Ello tampoco dejaba mucho lugar para el vasco, ni siquiera cuando a partir del siglo XIII en otras zonas de la península las lenguas vernáculas comenzaron a consolidar su propia tradición escrita.

El hecho de que no se escribiera en vasco durante la Edad Media no significa que esta lengua no gozara en esa época de una enorme vitalidad, consagrada por una tradición oral. Una célebre fazaña o sentencia judicial datada en torno al año 1239 cuenta que un alcalde de la villa de Ojacastro (en La Rioja, no lejos de San Millán, en una zona con abundante toponimia

vasca) fue detenido por permitir que en los juicios las gentes declararan en vascuence, aunque tuvo que ser liberado cuando pudo demostrar que los habitantes de la villa tenían reconocido en su fuero el derecho a hacerlo así. Dos siglos más tarde, en 1416, unas ordenanzas de mercaderes de la ciudad de Huesca prohibían que en el mercado se hablara hebreo, árabe o vasco, «ni en otro lenguatge escuro sino su lenguatge en manera que entramas las partes lo intendan», so pena de una multa de treinta sueldos. Ello no obstaba, sin embargo, para que en la correspondencia privada emergiera esta lengua, tal y como ponen de relieve, por ejemplo, unas cartas intercambiadas en 1415 entre dos funcionarios de la corte del rey de Navarra en las que, a propósito de una consulta técnica redactada en castellano, los dos colegas se intercambiaban algunas frases en vascuence.

La imprenta, en cambio, fue para el euskera un medio que se unió a la oralidad para favorecer su transmisión. El primer libro impreso en vasco, el *Linguae vasconum primitiae* («Primicias de la lengua de los vascos»), fue publicado en Burdeos en 1545 (Fig. 1). Tan sólo habían transcurrido algo más de setenta años desde que aparecieran los primeros libros impresos en catalán (1474) y en castellano (*ca.* 1483). Su autor, Bernard Dechepare, era un párroco de una localidad cercana a Saint Jean Pied de Port, en el Pirineo francés, que escribía poemas sobre temas religiosos, autobiográficos e incluso amorosos. Aunque, de forma algo incomprensible, a veces se les ha dado un escaso valor literario, estos poemas no sólo vuelven a demostrar la versatilidad de esta lengua, sino que también muestran una sorprendente expresividad. Uno de ellos, de claro contenido erótico, describe un delicioso diálogo entre dos amantes:

Honat veguitartez yçul çaquicat
Nivaytan duqueçu adisquidebat
Valia diquecit senhar gayxtobat.

[No desesperéis, amor mío! / Volved aquí vuestra mirada. / Tendréis en mí un amigo / y puedo valer por un mal marido.] [1]

Otro de los poemas de Dechepare es una apasionada defensa de las mujeres en la que, aparte de exaltar sus virtudes morales y domésticas, declara con contundencia:

Nic eztançut emaztiac borchaturic guiçona
Bana vera çoratutic andriari darrayca.

[Nunca he oído que una mujer haya violado a un hombre. / Es más bien el hombre quien locamente la persigue.]

El poema más celebrado de Dechepare, en fin, hace una ardorosa defensa de la lengua vasca frente a quienes pensaban que no era susceptible de ser puesta por escrito:

Berce gendec vsteçuten
Ecin scribaçayteyen
Oray dute phorogatu
Euganatu cirela.
Heuscara
Ialgui adi mundura.

[Las demás gentes creían / que no se podía escribir en ella. / Ahora han constatado / que estaban engañadas. / ¡Euskara, / sal al mundo!]

Pocas décadas después de la publicación del libro de Dechepare, se tradujo al euskera el Nuevo Testamento. La traducción, publicada en 1571 en La Rochelle (Francia), había sido realizada por Joannes Leizarraga, otro clérigo vascofrancés, bajo los auspicios de la reina de la Baja Navarra (en la Francia actual), Juana de Albret, quien era acérrima partidaria de la reforma protestante, uno de cuyos principios descansaba en la idea de que las Escrituras debían estar al alcance de las gentes del común mediante traducciones a las lenguas vernáculas. A pesar del extraordinario esfuerzo realizado por Leizarraga y sus ayudantes, el abrupto final de los intentos de reforma protestante en Francia y la política lingüística fuertemente

homogeneizadora seguida en ese país durante aquellos años impidieron que esta obra tuviera continuidad. Por su parte, a este lado de los Pirineos, el férreo control llevado a cabo por la Inquisición evitó la penetración de una empresa tan avanzada para la época. Sin embargo, a lo largo del siglo XVII otros textos religiosos aceptados por la ortodoxia católica, como por ejemplo distintos catecismos o el célebre *best seller* de devoción cristiana *De imitatione Christi*, escrito por Tomás de Kempis a comienzos del siglo XV, sí que fueron traducidos al euskera, gozando de amplia difusión.

La vitalidad de la lengua vasca se manifiesta también en otro hecho muy llamativo. Durante el siglo XVI, las grandes travesías de los balleneros vascos a través del océano los llevaron hasta Terranova y la costa oriental de Canadá, donde establecieron contacto con las tribus algonquinas que allí habitaban. Estos contactos distaron mucho de ser anecdóticos. El gran desarrollo de las pesqueras y de la flota mercante vascas desde finales de la Edad Media permitió el desarrollo de distintos puertos en Lapurdi (País Vasco francés), Vizcaya y, sobre todo, Guipúzcoa, tales como Guetaria, San Sebastián o Pasajes. El primer viaje de pescadores vascos hacia el Nuevo Mundo está documentado tan pronto como 1517 —veinticuatro años después del primer viaje de Colón— y dos décadas más tarde comenzaron expediciones a gran escala hacia Terranova y la península del Labrador, cuyas aguas contenían una riqueza ballenera que justificaba los más de treinta viajes por año que estos marineros vascos realizaban en su momento de mayor apogeo, así como los establecimientos permanentes que fundaron en esas tierras. Cuando a comienzos del XVII los primeros misioneros empezaron a establecerse entre estas poblaciones, se encontraron con que algunos de sus miembros los saludaban con palabras y expresiones que habían adaptado del euskera de esos pescadores. Un autor vasco del siglo XVII, Lope Martínez de Isasti, relata que, cuando se le preguntaba a algún miembro de las tribus algonquinas «*Nola Zaude*», es decir, «¿cómo estás?», la respuesta era «*Apizaz obeto*», es decir, «mejor los clérigos», lo

que indica que los habitantes de esas lejanas tierras se encontraban informados de lo bien que vivían los curas en los territorios vascos. [2]

Los estudiosos de la lengua vasca otorgan gran importancia a la obra de un clérigo navarro de esta época, Pedro de Axular, quien después de estudiar en Pamplona, Lérida y Salamanca acabó estableciéndose en la localidad vascofrancesa de Sara. Allí escribió en 1643 una obra de carácter moral con un extraño título: *Gero, bi partetan partitua eta berezia* («Después, dividido en dos partes»). Pedro de Axular exponía en ella admoniciones religiosas, refranes y modelos de conducta. Aparte del interés que tiene como reflejo del habla de su época y de su región, el texto contiene un prólogo en el que Axular menciona la gran variedad de los dialectos del euskera señalando que «todos los vascos no tienen las mismas leyes y costumbres, ni tampoco idéntica manera de hablar el euskera, por razón de que políticamente forman estados diferentes». Una constatación muy similar la había hecho el traductor del Nuevo Testamento, Leizarraga, cuando decía que «cualquiera sabe la diferencia y la diversidad que hay en el País Vasco, casi de casa en casa, en el modo de hablar».

Al igual que ocurrió con el resto de las lenguas peninsulares, a medida que avanzaba la época moderna y contemporánea comenzaron a realizarse esfuerzos tendentes a la normalización lingüística del vasco, es decir, a formular una serie de normas que permitieran definir un patrón común a una lengua tan variada. La primera gramática del vasco apareció publicada en español en 1729 y tenía por título *El imposible vencido. Arte de la lengua bascongada*. Su autor, el jesuita Manuel Larramendi, la compuso en respuesta a quienes creían que esta lengua era tan primitiva que carecía de reglas gramaticales. Años después, Larramendi también publicó un *Diccionario trilingüe: castellano, bascuence y latín* (1745), en el que vertía al euskera el diccionario de la Real Academia Española, que acababa de ser publicado, basándose para ello no sólo en la producción escrita en vasco, sino también en voces recogidas del habla popular. Aunque lejos de ser un

dechado de precisión filológica —el autor llegó a inventarse alguna inscripción prehistórica—, tales obras demuestran una fuerte conciencia del valor de esta lengua y de la necesidad de equipararla al resto de las habladas de la península.

Larramendi estaba, además, convencido de que el vasco era la lengua primigenia hablada en la península antes de la llegada de las «naciones extranjeras», y que había sido traída por un personaje bíblico llamado Tubal, hijo de Jafet, uno de los tres hijos del patriarca Noé, según el Antiguo Testamento. Otros autores españoles de esta época también pensaban que Tubal había sido el primer poblador de la península y que de él descendían los antiguos iberos. De ahí a pensar que el vasco era la lengua primigenia que, según el Génesis, la humanidad hablaba antes de la construcción de la torre de Babel («Toda la tierra tenía una misma lengua y usaba las mismas palabras», Gén. 11, 1), sólo había un paso. Aunque a veces se tiende a retratar a gentes como Larramendi como oscuros eruditos eclesiásticos confinados en su caserío y aislados en su pequeña isla vascuence, lo cierto es que se trataba de un intelectual con una sólida formación. Nacido en Andoáin en 1690, este jesuita había estudiado en la Universidad de Salamanca, donde también ejerció durante algún tiempo como profesor. Más tarde se integró en la corte y llegó a ser confesor de la viuda del rey Carlos II, aunque ciertos rumores, al cabo desmentidos, sobre su relación con la feligresa terminaron desencantándole y alejándole de la corte, razón por la que pasó los últimos treinta años de su vida en Loyola (Azpeitia, Guipúzcoa). Fue allí donde se dedicó a componer una obra bastante extensa, buena parte de la cual estaba dedicada a exaltar las formas de vida y costumbres de Guipúzcoa, que Larramendi también consideraba únicas y diferentes a las del resto de la península.

Como muchos otros autores vascos posteriores, Manuel Larramendi vinculaba la lengua con la defensa de la comunidad tradicional vasca. El clérigo jesuita retrataba en sus escritos una sociedad formada por gentes

libres, nobles y cohesionadas («todo guipuzcoano [...] ha sido noble, siempre lo es y siempre lo será...»), amparadas por unos fueros que plasmaban leyes primigenias, reconocidas por los monarcas españoles, y que aseguraban privilegios e instituciones que permitían «un gobierno aristocrático mixto de democracia». Este ordenamiento jurídico excepcional era reflejo de una especificidad tanto moral —los guipuzcoanos «están instruidos por sus padres, por los predicadores, por los confesores, que son pecados los malos deseos de la carne y todo pensamiento consentido contra la castidad»— como física, ya que «no se ven en Guipúzcoa hombres de cuerpos feos, monstruosos, contrahechos y de semblantes brutos, como en otros reinos». Asimismo, las mujeres «son las más bellas que hay en España, de bellísimo color, bien apuestas, rollizas, fuertes, ágiles y sanas; de pocos melindres y hazañerías, de gran despejo, que bajan y suben a sus caserías y montes con el mismo aire y vigor que si no hubiera cuesta».

Estos elementos tenían que ser preservados a toda costa frente a cualquier amenaza que pudiera poner en tela de juicio los fueros o la cohesión de la idílica comunidad tradicional vasca, que Larramendi ensalzaba con pasión en un momento en el que el dominio de los reyes borbones en España empezaba a cuestionar los privilegios forales. Ello llevó a este autor a proponer lo que posiblemente sea el primer proyecto de una nación vasca unida e independiente, que habría de ser retomado por escritores nacionalistas posteriores:

> [Si] las lenguas vivas tienen hoy la misma independencia y exención, como la francesa, española y demás. Pues ¿por qué el vascuence, lengua tan viva y de más vida que otra ninguna, no ha de ver a todos sus vascongados juntos y unidos en una sola nación libre y exenta de otra lengua y nación? ¿Por qué tres Provincias de España (y no hablo ya del reino de Navarra) han de estar dependientes de Castilla: Guipúzcoa, Alaba y Bizcaya; y otras tres dependientes de Francia: Labort, Zuberoa y Baja Navarra? [3]

De haber levantado la cabeza un siglo más tarde (murió en 1766), Manuel Larramendi habría comprobado que sus peores temores se habían confirmado. Convertidos en epicentros de la industrialización en España,

las principales ciudades del País Vasco eran ahora polos de inmigración para las gentes tanto de las zonas rurales como del resto del país. Si bien en 1867 el que había sido alcalde de Vitoria, Ladislao de Velasco, calculaba que un 81 % de los habitantes de Vizcaya hablaba euskera, porcentaje que subía hasta el 96 % en Guipúzcoa, lo cierto era que la burguesía urbana había dado la espalda a una lengua identificada con los segmentos más reaccionarios y atrasados del país. Los desgarros provocados por las guerras carlistas del siglo XIX —más adelante me referiré a ellas—, en las que muchos de esos tradicionalistas habían intentado resistir el empuje del liberalismo, provocaron la abolición de los fueros en 1876. Durante el siglo siguiente, estas tendencias llevaron a que la comunidad euskaldún se redujera muy sensiblemente, quedando confinada a las zonas rurales de Guipúzcoa, los valles pirenaicos y la costa vizcaína.

Si el euskera no quedó entonces relegado a una reliquia histórica o folclórica fue debido a la acción decidida de muchas figuras políticas e intelectuales que apostaron por la recuperación de esta lengua en circunstancias a veces muy difíciles. Una de las instituciones que ayudaron a esta recuperación fue la Euskaltzaindia o Academia de la Lengua Vasca, creada en 1918 y auspiciada por las diputaciones vascas y la navarra. Uno de sus objetivos fue promover la unidad escrita y normativa de este idioma. Sin embargo, las dificultades y desacuerdos hicieron que este objetivo se eternizara durante décadas. Aunque los políticos e historiadores nacionalistas no suelan hacer mucho hincapié en esta circunstancia, después de la Guerra Civil la Academia volvió a retomar sus actividades en una fecha tan temprana como 1941, y llegó a recobrar cierto impulso en la década siguiente. Bien es verdad que el franquismo sólo permitió su funcionamiento con la prohibición de que entre sus miembros se contaran personalidades del País Vasco francés, así como gentes que hubieran marchado al exilio, e imponiendo, además, un férreo control sobre los académicos nombrados. A pesar de estas trabas, la Euskaltzaindia pudo

sobrevivir durante los años de la dictadura gracias a que las simpatías tradicionalistas y conservadoras de algunos vascólogos y eruditos de esta lengua habían hecho causa común con los rebeldes frente al gobierno de la República, lo que les permitió presionar para que su institución fuera tolerada. Ello daba la oportunidad al régimen de presentarse como respetuoso frente a una lengua dotada además de unas connotaciones tradicionalistas muy particulares.

A partir de los años cincuenta, la Euskaltzaindia fue nutriéndose de una nueva generación de miembros, muchos de ellos laicos y procedentes de entornos urbanos, que pronto entendieron la importancia de la normalización lingüística del euskera para la supervivencia de este idioma. Una referencia para esta labor fue la gigantesca figura del lingüista Koldo Mitxelena, un hombre muy ligado desde su juventud al Partido Nacionalista Vasco y condenado a muerte durante la Guerra Civil, pena que le fue conmutada, pero que le llevó a pasar seis años de prisión que dedicó a formarse como filólogo de forma autodidacta. A pesar de que volvió a ser encarcelado en 1946 por sus actividades clandestinas a favor del PNV, tras su puesta en libertad dos años después Mitxelena emprendió una brillante carrera académica, trufada de penetrantes y rigurosos estudios sobre la lengua vasca que le permitieron convertirse en el alma del proceso de normalización de la lengua sin renunciar nunca a sus ideas nacionalistas. La labor de Mitxelena y de sus colegas durante los años del franquismo dio lugar a la aprobación en 1968 de los trabajos que consagraban una lengua unificada o *batua*, que tomó como base el dialecto hablado en Guipúzcoa, aunque se incorporaron elementos dialectales de otras zonas, e instituyó, entre otras cosas, el mantenimiento de la H ortográfica, a pesar de que ésta no se pronunciara, una decisión que acarreó considerables polémicas.

En todo caso, durante el franquismo ni se pudo ni realmente se quiso acabar con el euskera, debido al fuerte apoyo que esta lengua tenía dentro de la sociedad vasca, incluso entre sus sectores más conservadores. La

prohibición de nombres vascos en el registro civil, la castellanización de denominaciones de empresas y lugares, los ocasionales exabruptos de los jerarcas del régimen o la censura de publicaciones en esa lengua, similar a la que existía en cualquier otra, no impidieron que desde los años sesenta aumentara considerablemente el número de libros editados en el idioma vasco, o que en 1970 existieran doce mil alumnos matriculados en *ikastolas*, muchas de ellas dirigidas por el clero. A la muerte del dictador, el 27 % de la población de las provincias vascas hablaba la lengua, porcentaje que se reducía al 11 % en Navarra. Todas estas circunstancias, unidas a la instauración de una lengua vasca plenamente normalizada, permitieron poner las bases para el renacimiento de la lengua vasca producido después de 1975 y que ha propiciado que en los últimos cincuenta años ésta haya tenido un reconocimiento oficial por primera vez en la historia de España y sea hablada por un número creciente de personas.

Esta breve síntesis de la historia del euskera no puede concluir sin algunas notas sobre los principales rasgos de una lengua tan desconocida por quienes no tenemos la suerte de dominarla. Para cualquier persona con un mínimo de curiosidad intelectual, un conocimiento siquiera superficial del euskera resulta fascinante. Cada palabra es un mundo y descifrarla contiene siempre claves insospechadas. Un buen comienzo, por ejemplo, puede ser el de los apellidos, que contienen palabras y sufijos con un significado muchas veces referido a elementos geográficos: Etxebarria (‘casa nueva’), Urrutikoetxea (‘casa lejana’), Goikoetxea (‘casa de arriba’), etc. O palabras en las que el préstamo latino es reconocible, aunque muy modificado, como por ejemplo *gurutzea* (‘cruz’), *apezpikua* (‘obispo’) o *eliza* (‘iglesia’). En muchos otros casos, en cambio, la etimología de la palabra es imposible, lo que no impide que tenga una extraña resonancia, como puede ser el caso de *Jainko* (‘Dios’). Además de por su fascinante léxico, el vasco se caracteriza por su morfología de tipo ergativo: mientras que en las lenguas indoeuropeas se utiliza de una forma u otra el

nominativo para identificar al agente y el paciente semántico aparece en acusativo, en euskera, cuando el agente tiene objeto, la marca del caso recae sobre él y no sobre el objeto. Otro rasgo del euskera es que en la oración el verbo concuerda tanto con el sujeto como con el objeto, lo que obliga a insertar marcas pronominales que junto con las que expresan el tiempo verbal permiten, en ocasiones, las largas cadenas de palabras que a los ignorantes de esta lengua nos resultan tan desconcertantes, algo a lo que también contribuye el hecho de que el euskera sea una lengua aglutinante, en la que la adición de sufijos sirve para la creación de palabras complejas.

La diversidad lingüística de los reinos cristianos

El resto de las lenguas que se hablan hoy en España proceden del latín. Algunas concepciones muy extendidas, sin embargo, desvirtúan el origen de esta riqueza lingüística. Una de ellas supone que el dominio de Roma produjo una romanización uniforme que hizo que el latín se extendiera por toda Hispania para más tarde fragmentarse en la Edad Media debido a la conquista árabe. Este prejuicio ignora la existencia de distintos sustratos lingüísticos previos a la llegada de Roma que influyeron en la forma en que los hablantes de cada zona adoptaron el latín. La conquista romana fue, además, un proceso muy largo, realizado por gentes de procedencias diversas y que afectó de forma diferente a cada territorio. Finalmente, los contactos y préstamos mutuos con sus vecinos también influyeron mucho en la configuración de cada uno de los idiomas romances.

Los grandes focos de romanización fueron las ciudades y los principales puntos de explotación de recursos, de ahí que allí donde la trama urbana y económica era más densa y consolidada este proceso avanzara con mayor rapidez y profundidad que en zonas más marginales. Una de las consecuencias de esta romanización, la extensión del latín, también podía variar mucho dependiendo de quienes lo hablaran: no era lo mismo el latín

de un patricio culto y elegante nacido en Roma que el de un campesino que vivía en una aldea de una región remota. Incluso un provincial de clase acomodada como el emperador Adriano (m. en 138 d. C.), nacido en Itálica, cerca de Sevilla, tenía que soportar que se rieran de él en el Senado de Roma cuando daba sus primeros discursos.

La existencia de una diferencia entre la lengua culta y escrita, por un lado, y el habla de la gente corriente, por el otro, es un fenómeno que los lingüistas denominan diglosia. En el caso del latín esta diglosia permitió que surgieran las variedades dialectales que, con el tiempo, dieron lugar a las lenguas romances que hoy conocemos. En un territorio tan extenso y con unos sustratos lingüísticos tan distintos como era Hispania estas diferencias se agrandaron mucho. No fue lo mismo, por ejemplo, el latín del sur de la península, más conservador, que el más popular usado en la Tarraconense, en donde la intensa romanización borró con más intensidad los vestigios de las lenguas previas. En cambio, las zonas del noroeste de la península tuvieron una romanización más tardía y pudieron mantener así elementos del sustrato celta. Se han atribuido a la influencia de ese sustrato fenómenos como la evolución del latín *ct* hacia *it*, como es el caso de *nocte-noite* o *factu-feito*, así como vocablos tales como *trapo*, *cántiga* o *beizo*. La latinización más tardía de estas zonas fue llevada por gentes que ya no eran necesariamente de origen itálico, sino propiamente peninsular, y, en este sentido, se ha señalado la influencia en el gallego del latín de la Bética, caracterizado por su conservadurismo.

Tan importante o más que el dominio de Roma para la extensión del latín fue la propagación del cristianismo a partir de los siglos III y IV d. C. La Iglesia muy pronto adoptó esta lengua en sus ritos y textos en todo el occidente mediterráneo —en Oriente, en cambio, también recurrió al griego —, de tal manera que, allí donde no había llegado el imperio, pudo hacerlo la nueva religión. A finales del siglo IV, Jerónimo de Estridón tradujo al latín la Biblia desde el hebreo y el griego, una traducción que fue conocida

como *Vulgata editio*, y que pronto se difundió entre las comunidades cristianas de todo el imperio, que adoptaron así una versión común del texto sagrado. De la misma forma, los escritos de los autores eclesiásticos, las actas de los concilios o las propias oraciones aseguraron que la condición de cristiano estuviera muy unida al conocimiento o al uso del latín.

La llegada a la península de pueblos germánicos en el siglo V reforzó la omnipresencia del latín. Tanto suevos como visigodos —los dos únicos pueblos germánicos que acabaron consolidando reinos en Hispania— se romanizaron con relativa rapidez y, de hecho, su aportación lingüística al romance se limitó a algunos préstamos léxicos. Esto contrasta con el caso vecino del francés, donde el impacto de la lengua germánica hablada por los francos fue considerablemente mayor. En todo caso, palabras como *guerra*, *yelmo*, *guarnecer*, *robar* o *dardo*, procedentes todas ellas del habla germánica, dan idea de su vinculación al ámbito bélico, aunque también resulta interesante comprobar un cierto número de vocablos ligados al mundo de la representación personal, como, por ejemplo, *orgullo* o *escarnecer*.

La extensión del latín después del fin del imperio se refleja en unos documentos muy interesantes que han aparecido, sobre todo, en el cuadrante noroccidental de la península: se trata de las llamadas «pizarras visigodas», una especie de tablillas de ese material que contienen textos latinos: algunos parecen ser ejercicios escolares, otros son documentos jurídicos, y no faltan las pizarras que incluyen formas de contabilidad de entrega de productos agrarios. Alguna de estas pizarras contiene conjuros, lo que parece revelar la persistencia de prácticas paganas. En una época en la que los soportes para la escritura eran escasos y costosos —el más común, el pergamino, requería el sacrificio de animales que no estaban al alcance de cualquiera—, estas tablillas, que han aparecido en excavaciones o en hallazgos casuales y que se datan entre los siglos VI y VIII, revelan la extensión del latín entre la población.

Así como las invasiones germánicas no tuvieron gran impacto en la historia de las lenguas romances, la conquista del año 711 tuvo consecuencias trascendentales debido a que la lengua árabe acabó barriendo al latín prácticamente de todo al-Andalus. Sin embargo, y aunque el emirato omeya de Córdoba se convirtió en el poder hegemónico en la península, no pudo evitar que en el norte se formaran una serie de reinos y condados cristianos en los que los distintos dialectos latinos, que estaban ya comenzando a aparecer, se mantuvieron frente a ese poder.

Surgido poco después de la conquista árabe, el reino de Asturias, con capital en Oviedo, se extendió hasta incorporar Galicia, una zona que en algunos momentos también llegó a ser reino. Los reyes astures ocuparon la antigua ciudad de León y absorbieron el naciente condado castellano, dando así lugar al reino castellano-leonés ya en el siglo X. Por su parte el reino de Pamplona, aparte de los territorios vascones, también adquirió los condados pirenaicos aragoneses. Las divisiones y disputas dinásticas permitieron que estos condados se convirtieran en el núcleo del reino de Aragón, que se expandió por el valle del Ebro a costa del reino musulmán de Zaragoza desde fines del siglo XI. En el extremo nororiental, la ofensiva de los francos carolingios contra las ciudades ocupadas por los árabes en el sudoeste de Francia tuvo su continuidad más allá de los Pirineos con la toma de Gerona y, sobre todo, de Barcelona en el año 800. Estas campañas crearon la Marca Hispánica, una zona fronteriza del imperio de Carlomagno y sus sucesores formada por una serie de condados, de los cuales el más importante fue el de Barcelona. La unión dinástica entre este condado y el reino de Aragón en 1137 dio lugar a una de las monarquías que acabarían siendo hegemónicas en la península a partir de esa fecha.

Los hechos políticos que acabo de resumir muy brevemente, cada uno de los cuales daría tema para libros enteros, también fueron trascendentales para las lenguas romances. Los equilibrios internos en cada reino y las conquistas militares en al-Andalus crearon el mapa lingüístico que, a

grandes rasgos, ha llegado hasta el presente en nuestro país. Hoy en día, por ejemplo, se hablaría catalán en Murcia si el pleito político que mantuvieron Castilla y Aragón a propósito de este territorio en el siglo XIII no se hubiera decantado finalmente a favor de los monarcas castellanos. Si hay un caso histórico que demuestra hasta qué punto las contingencias políticas, y no las supuestas esencias ancestrales, determinan la extensión de las lenguas, ése es sin duda la Edad Media hispana.

No es nada fácil conocer la evolución temprana de las lenguas romances de la península. En los trescientos años que median entre los siglos VIII y XI, tan sólo tenemos textos escritos en latín, lo que hace que los lingüistas únicamente puedan deducir algunos rasgos aislados de su evolución durante la época en la que empezaron a tomar forma. A partir del siglo XII, sin embargo, se gestó una auténtica «revolución» en todos los territorios cristianos de la península cuando comenzaron a redactarse textos en romance, poniendo así final al monopolio que había mantenido el latín sobre el documento escrito. Aunque pueda parecer un cambio lógico e inevitable, en realidad se trató de una ruptura radical con más de mil años de tradición escrita únicamente en latín, y ello tuvo consecuencias culturales gigantescas.

Ya a finales del siglo XI existen documentos de la zona de Urgell que incluyen frases en catalán. Durante la centuria siguiente, esta lengua se generalizó en textos legislativos, aunque quizá el documento más interesante sea el que contiene las Homilies de Organyà, que demuestran que ya en esta época el clero estaba impartiendo, y escribiendo, sermones en romance: «Docs be podem saber qe negu om no escapará qe.l diable no.l exag just ni pecador. Per qe qar el tentá lo primer om Adam qe Deus avia feit al seu semblant e a la sua image e·l avia espirad del seu sent espirit e·l avia pausad en paradis [...]». En el reino de Aragón, surgido en esta época, se hablaba el catalán en los condados y el aragonés, que se extendió desde los Pirineos hacia los territorios del valle del Ebro conquistados a los

musulmanes. A ambas lenguas hay que añadir el latín, que, al contrario de lo que ocurrió en Castilla, siguió siendo la lengua de la documentación notarial hasta el siglo XV, y que convivió con el catalán a partir de entonces.

La lengua castellana, por su parte, había surgido en zonas limítrofes o cercanas a la zona vasca, tales como La Rioja Alta, Cantabria y el norte de Palencia y de Burgos. Una hipótesis que sigue suscitando muchas controversias propone que se trataba del habla de gentes cuyo sustrato lingüístico era el vasco. Ello explicaría rasgos como el paso de la *f* inicial a la *h* (*harina* en castellano, pero *fariña* en gallego y *farina* en catalán), o el vocalismo simple de cinco vocales (en catalán existen hasta ocho sonidos vocálicos distintos y en gallego son siete) que también tiene el euskera. Sea como fuere, los documentos de compras, ventas o donación de propiedad hasta entonces sólo redactados en latín comienzan a aparecer en castellano a finales del siglo XII. En 1206, el Tratado de Cabreros entre los reyes Alfonso VIII de Castilla y Alfonso IX de León también está ya redactado en esta lengua. Más o menos por las mismas fechas, primera mitad del siglo XIII, un monje del monasterio de San Millán de la Cogolla, en La Rioja, Gonzalo de Berceo, reflejaba lo novedoso de la situación al escribir unos célebres versos:

> Quiero fer una prosaen romanz paladino
> en el qual suele el pueblo fablar con so vezino,
> ca non só tan letrado per fer otro latino.

También a comienzos del siglo XIII hace su aparición documental la lengua gallega. Lo más sorprendente es que esta aparición coincidió con la irrupción de una lírica en esa lengua que fue enormemente apreciada en todas las cortes cristianas. Todavía en el siglo XV, el marqués de Santillana (m. en 1458) afirmaba que en su tiempo todos los trovadores, aunque fuesen castellanos, andaluces o de Extremadura, «componían en lengua gallega o portuguesa». Es seguro que esta lírica se había gestado en las

cortes itinerantes de los reyes castellanos, que al igual que los aragoneses dominaban las lenguas que se hablaban en sus respectivos reinos (Fig. 4). Ello explica la extraordinaria calidad de las composiciones de esos trovadores cuyos nombres han llegado hasta nosotros, como es el caso de Martín Códax, que debió de vivir hacia mediados del siglo XIII, y al que pertenecen estos fragmentos de dos de sus composiciones:

Ay Deus, se sab' ora meu amigo
cum' eu senneira estou en Vigo!
E vou namorada!

Ay Deus, se sab' ora meu amado
com' eu en Vigo senneira manno!
E vou namorada!

[¡Ay, Dios, si sabe ahora mi amigo / cómo yo sola estoy en Vigo! / ¡Y estoy enamorada! // ¡Ay, Dios, si sabe ahora mi amado, / como yo en Vigo permanezco sola! / ¡Y estoy enamorada!]

Quantas sabedes amar amigo
treides comig' a lo mar de Vigo.
E bannar nos emos nas ondas!

Quantas sabedes d'amor amado,
treides comig' a lo mar levado.
E bannar nos emos nas ondas!

[Cuantas sabéis amar a amigo / venid conmigo al mar de Vigo. / ¡Y nos bañaremos en las olas! // Cuantas sabéis amar a amado / venid conmigo al mar agitado. / ¡Y nos bañaremos en las olas!] [4]

Entre los siglos XIII y XV el catalán, el gallego, el castellano y el aragonés tuvieron una gran expansión gracias al avance de los reinos cristianos en al-Andalus, lo que en el caso del catalán también se acompañó de una expansión mediterránea del reino de Aragón. Las conquistas catalano-

aragonesas provocaron la erradicación del árabe en favor del catalán y el aragonés tras la toma de Mallorca (1231) y Valencia (1238) por el rey Jaime I. En Valencia, el catalán se extendió en la franja costera, pero la participación de aragoneses en la conquista y colonización de estas tierras marcó una primera frontera lingüística en el interior, que más tarde se reforzaría en época moderna cuando la lengua aragonesa fue convergiendo con el castellano. Al sur de Valencia, los tratados limítrofes establecidos con Castilla pusieron el límite lingüístico meridional de la lengua catalana al sur de la actual provincia de Alicante, un límite que se ha mantenido hasta la actualidad. Por su parte, la expansión catalana en el Mediterráneo no sólo significó la ocupación de Sicilia, sino también la de Cerdeña en 1295, que fue parte de la corona de Aragón hasta 1713. Este dominio ha dejado una huella lingüística en Alguer, al noroeste de la isla: poblada por catalanes en el siglo XIV, esta ciudad sarda, que cuenta con unos cuarenta y cinco mil habitantes, ha mantenido el catalán como lengua oficial hasta nuestros días.

A la extensión geográfica de las lenguas romances se le añadió una extraordinaria producción escrita en el mismo período. Crónicas, leyes, tratados, manuales y obras literarias se compusieron en catalán, gallego, aragonés y castellano durante la Baja Edad Media no sólo en gran cantidad, sino también con una calidad y originalidad desconocidas hasta entonces en los reinos cristianos. Aparte de la importante tradición de la lírica galaico-portuguesa, ésta es la época del gran proyecto cultural de Alfonso X el Sabio, pero también de las grandes crónicas históricas en catalán, que incluyen obras tan excepcionales como el *Llibre dels feyts*, en el que Jaime I inspira un relato de su propio gobierno (Fig. 2). Es también la época del arcipreste de Hita, de Ramon Llull, de Ausiàs March o de textos tan originales como los compuestos por Juan de Mena, el valenciano Eiximenis y Anselm Turmeda, un franciscano mallorquín que acabó convirtiéndose al islam. Es, en fin, un momento en el que afloran textos algo inclasificables, como las *Coplas de la panadera*, en Castilla, o el *Llibre de Fra Bernat*,

también de la primera mitad del siglo XV, una pieza brutalmente anticlerical que tiene como protagonista a un fraile que dice dedicarse a hacer feliz a sus congéneres dejando embarazadas a las mujeres de esposos con problemas de fertilidad.

Estas y otras obras en lengua vernácula reflejan asimismo una cultura que ya no es sólo eclesiástica, sino también progresivamente urbana, y con una presencia cada vez más visible de mujeres como autoras y lectoras. Es también una cultura multilingüe, fiel reflejo de unas sociedades en estado de efervescencia política y social. El célebre obispo de Burgos, Alonso de Cartagena (m. en 1456), hijo de un rabino convertido al cristianismo, consideraba que en el reino de Castilla las tres naciones que lo componían hablaban tres lenguas distintas: el castellano, el gallego y el vasco, pero a pie de calle la variedad era aún más acentuada, como demuestran en Aragón los burgueses de Huesca en 1416, preocupados por el hecho de que en sus mercados se utilizaran el árabe, el hebreo o el vasco junto al aragonés, tal y como veíamos más arriba, o como se deduce de la utilización del tema de la lengua por parte del célebre predicador dominico de origen valenciano Vicente Ferrer (m. en 1419) para sus sermones:

> Digau: ¿em què coneix hom una persona de qual terra és? En lo llenguatge. Car si vós parlau amb hom estrany, per la llengua coneixereu de qual terra és. Si parla català, oh! català és; si francès, francès, etc.; car la llengua done a conèixer la persona de qual terra és. [5]

Las lenguas romances en época moderna

La diversidad política y cultural de las sociedades bajomedievales planteó siempre un problema para quienes proponían una monarquía fuerte frente a los desmanes de la nobleza feudal, que se amparaba en la fragmentación de leyes y costumbres para reclamar la legitimidad dentro de sus dominios. Este programa de reafirmación de la monarquía fue uno de los objetivos de la unión dinástica de Castilla y Aragón bajo los Reyes Católicos que, por

encima de cualquier otra cosa, buscaba reforzar el poder regio frente a la nobleza de ambos reinos, que a lo largo de las primeras décadas del siglo XV había dado muestras más que sobradas de querer monopolizar el poder en favor de sus propios intereses. La unión dinástica no significó, como a veces se piensa, la unidad política, pues tanto el reino de Castilla como el de Aragón siguieron siendo entidades políticas distintas con sus propias instituciones, leyes y privilegios.

La unión dinástica de los Reyes Católicos coincidió con el auge del humanismo renacentista, en el que las miradas volvían a posarse en la Antigüedad clásica y en las antiguas glorias romanas. De ahí que la idoneidad de una lengua común para la acción de gobierno fuera algo evidente para intelectuales como Lorenzo Valla, protegido por los reyes aragoneses, quien consideraba que «el Imperio romano está dondequiera que señorea la lengua de Roma». Un converso, Micer Gonzalo de Santa María (m. en 1448), adaptaba esa misma noción al declarar que, pese a ser él mismo aragonés, había decidido escribir en castellano «porque la fabla comúnmente, más que otra cosa, sigue al imperio». Estas ideas también influyeron en un aplicado latinista, oriundo de Lebrija (Sevilla), que había pasado su juventud en Italia y estaba empeñado en que la lengua clásica fuera correctamente aprendida. Antonio de Nebrija publicó en 1492 una *Gramática castellana*, la primera de una lengua romance, que se adelantó varias décadas a las del italiano, el francés o el portugués. Nebrija se consideraba por encima de todo un latinista y, de hecho, tomó esa lengua para componer su gramática. En su célebre prólogo, entre otras cosas, reiteraba que «siempre fue la lengua compañera del imperio», siguiendo así una opinión muy extendida entre los humanistas de su tiempo. Para este filólogo, la explicación gramatical, al igual que ocurría con el latín, podía ayudar a aprender mejor la lengua por parte de los «muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas» sometidos por los Reyes

Católicos o por parte de «los vizcaínos, navarros, franceses, italianos, y todos los otros que tienen algún trato y conversación en España».

La casualidad hizo que la publicación de la obra de Nebrija coincidiera con el año en el que se produjo la toma de Granada y la llegada de Cristóbal Colón al continente americano. Ello ha dado pábulo tanto a enfervorecidas interpretaciones del nacionalismo español, que lo consideran poco menos que un hecho providencial que dotó al imperio de una lengua única, como a interpretaciones hostiles de los restantes nacionalismos peninsulares, que ven en la obra del ilustre filólogo el ariete lingüístico de un programa de homogeneización cultural destinado a acabar con sus propias lenguas. La realidad, en cambio, fue bastante más prosaica. El esfuerzo de Nebrija ni fue comprendido por todos en su época ni tuvo más impacto que el de facilitar la publicación de otras gramáticas castellanas que contribuyeron también a la temprana normalización de esta lengua. No hay constancia de ningún tratado político, de ninguna ordenanza educativa o de ninguna ley que asumieran las consecuencias supuestamente trascendentales que implicaba la gramática de Nebrija, «compañera del imperio», y, de hecho, después de su aparición en 1492 no volvió a ser publicada hasta el siglo XVIII.

A pesar de ser un lugar común muy extendido, la lengua castellana nunca llegó a convertirse en un elemento de cohesión política en el Imperio español de la época de los Austrias durante los siglos XVI y XVII. Los monarcas de esta dinastía eran muy conscientes de que sus dominios peninsulares, europeos y trasatlánticos incluían a gentes con lenguas muy diversas, y hubiera sido un empeño inútil el pretender que todos ellos se expresaran en el mismo idioma. La comparación con la vecina Francia es ilustrativa a este respecto. En 1539 la *Ordenanza de Villers-Cotterêts* estableció la obligatoriedad del francés en la administración civil y en la organización jurídica, imponiendo a todos los oficiales del reino el conocimiento de la «*langue maternell*». Los habitantes del Rosellón y de la

Cerdaña pudieron conocer de primera mano la eficacia de esta medida: tras su entrega a Francia por parte de España en virtud del Tratado de los Pirineos de 1659, el catalán hasta entonces allí hablado quedó en la práctica ilegalizado, especialmente cuando en 1700 se dictó un edicto que declaraba nulo de pleno derecho cualquier documento jurídico redactado en esa lengua, dado que «*cet usage répugne*». Por el contrario, a este lado de los Pirineos, el catalán mantuvo la plena vigencia social que siempre había tenido hasta el radical cambio de política impuesto por la dinastía de los Borbones, de origen francés, en pleno siglo XVIII y al que me referiré más adelante.

El principal elemento de cohesión política que, de forma obsesiva, buscaron los Austrias para articular su imperio no fue, por lo tanto, la lengua, sino más bien la fe cristiana. Era la religión católica el nexo común que unánimemente se reconocía en todos los reinos peninsulares, a pesar de las diferencias políticas, institucionales, culturales o lingüísticas que existían entre ellos. Y era también la religión cristiana el *leitmotiv* que había articulado la historia de esos reinos durante los siglos precedentes, marcados por una lucha contra el islam de la que todos ellos habían salido «victoriosos» de una forma u otra. Llevada un poco más lejos esa misma idea, también podía argüirse con argumentos muy sólidos que había sido la defensa de la religión católica por parte de los soberanos hispanos la causa de que la Providencia hubiera puesto en sus manos los inmensos territorios trasatlánticos, habitados por gentes de las que nadie había oído hablar hasta entonces, pero cuya cristianización pasaba a convertirse, por lo tanto, en una obligación no sólo política y moral, sino también histórica.

El predominio de la evangelización sobre la asimilación lingüística se comprueba de forma muy palpable en la colonización de América. Se trata de un hecho al que no suele darse el relieve que merece —los escritores nacionalistas llevan generaciones hablando del español en América con una vacuidad plagada de tópicos—, pero que dibujó un panorama bastante más

complejo que el que suelen imaginar los defensores y detractores de la conquista española en esas tierras. Antes de la llegada de Colón, en América se hablaban infinidad de lenguas: desde las que utilizaban los indios caribes en las primeras islas a las que llegó Colón, pasando por el náhuatl, cuyas numerosas variantes se identifican con el imperio de los aztecas, hasta las lenguas quechuas que se extendían más allá de los territorios dominados por los incas, así como el guaraní o el aymara en zonas del Cono Sur. Ninguna de estas lenguas contaba con un sistema de escritura —lo que no quiere decir, como veremos, que carecieran de medios de comunicación— a excepción de la de los mayas de Centroamérica, cuyas inscripciones sobrevivieron mejor a la conquista que los textos, que fueron casi completamente destruidos por los conquistadores.

Todos los hablantes de estas lenguas sufrieron las dramáticas consecuencias de la conquista. Su número descendió drásticamente debido a la gran mortandad causada por las enfermedades que trajeron los españoles, a las matanzas en las guerras de conquista, y a la quiebra de las formas de vida de unas comunidades que de forma súbita se vieron golpeadas por el dominio colonial. Ese dominio pronto comenzó a plantearse la puesta en práctica de estrategias lingüísticas para la asimilación de los indígenas. La más evidente era enseñarles el español y, de hecho, ésta fue la que se siguió en un primer momento con miembros de las clases dirigentes, que se convirtieron en «indios ladinos» que facilitaban la comunicación entre conquistadores y conquistados. A pesar de algunas iniciativas tempranas, pero también muy efímeras, como el célebre Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en México en 1536 para la formación de los hijos de las élites indígenas, el fracaso de esta iniciativa y la ausencia de una red de establecimientos educativos hizo imposible extender una política unitaria por unos territorios tan inmensos.

Ésa es la razón por la que ya desde mediados del siglo XVI algunos misioneros empezaron a defender la idea de evangelizar a las poblaciones

utilizando sus propias lenguas, lo que llevó a la composición de diccionarios y manuales de aprendizaje. El problema de esta estrategia era que no todos los misioneros estaban dispuestos a aprender lenguas extrañas y que, además, muchos tenían serios temores de que un cristianismo expresado en el habla de los indígenas acabara convirtiéndose en un foco de herejías. Las dudas sobre el camino que se debía seguir con respecto a las lenguas indígenas en América las expresaba el propio rey Felipe II cuando afirmaba: «No parece conveniente apremiarlos [a los indios] a que dejen su lengua natural, mas se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la castellana y dése orden cómo se haga guardar lo que está mandado en no proveer de curatos sino a quien sepa la de los indios». Algo parecido decidió el III Concilio de Lima de 1582, en el que se decretó la elaboración de un catecismo trilingüe en español, quechua y aymara, pero al mismo tiempo se exhortaba a los curas para que se aplicaran a enseñar a los niños a leer y escribir en español en lugar de mandarles estar trayendo todo el día hierba o leña para su propio provecho. Situaciones así revelan cómo la mentalidad colonial podía priorizar la explotación de los indígenas frente a los supuestos beneficios de su educación y, de hecho, está documentado que los colonizadores preferían muchas veces que las comunidades siguieran hablando su propia lengua, lo que les permitía mantener mejor su dominio económico y social.

Todas estas situaciones crearon un cúmulo de paradojas que hicieron que la política lingüística de castellanización en América haya sido descrita por algunos autores como «un rotundo fracaso». Tras la instauración de la dinastía de los Borbones esta frustración era expresada por el rey Carlos III en su célebre Cédula de Aranjuez de 1770 en la que ordena que «no se confundan los hombres como en la torre de Babel» y que «de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos dominios, y sólo se hable castellano, como está mandado en repetidas leyes». Pocas décadas más tarde, la independencia de las colonias

creó países en muchos de los cuales seguían existiendo grandes capas de la población que mantenían sus lenguas, situación que en algunas zonas ha llegado hasta nuestros días. Si el español se ha acabado imponiendo en el continente, ello fue consecuencia de la cristianización, del mestizaje y del uso de una lengua que, después de haberse convertido en dominante en época colonial, fue asumida por los estados surgidos tras las independencias a través de sus sistemas educativos.

La misma ausencia de una política lingüística imperial y de un cúmulo de situaciones contradictorias se produjo en la península ibérica en la relación del castellano con las restantes lenguas. Es evidente que la creación de una corte única sirvió para reforzar el predominio del castellano. La nobleza catalano-aragonesa tendió a adoptar una lengua que le servía para desenvolverse en las más altas instancias del poder y le permitía eventuales alianzas políticas o familiares con miembros de su misma clase de otras regiones. Aunque en Cataluña y Valencia las instituciones, los trámites legales o los juicios siguieron usando el habla común entre la población, otros indicadores muestran su retroceso cultural. A finales del siglo XV, en Valencia la mayor parte de los libros impresos estaban escritos en catalán o en latín, pero a lo largo de la centuria siguiente su número se redujo a favor del castellano, porque ello aseguraba una mayor cantidad de lectores y, por lo tanto, de ventas. Por su parte, el latín mantuvo un alto porcentaje de las obras publicadas, señal de que la cultura eclesiástica seguía manteniendo una notable vigencia. En las universidades catalanas, algunas de ellas fundadas en esta época, no era ni el catalán ni el castellano la lengua que se utilizaba, sino el latín, que consiguió mantener así un prestigio vinculado a su carácter de lengua de la cultura eclesiástica que en toda España se estaba imponiendo amparada por las poderosas fuerzas de la Contrarreforma.

Desde el siglo XIX, los autores catalanistas dan a este período y a esta situación general el nombre de la Decadència. Cataluña había quedado excluida de la colonización americana, mientras que sucesivas crisis

económicas y sociales desplazaron el centro de gravedad económico hacia otras zonas de la península y, en el caso concreto de la corona de Aragón, hacia el reino de Valencia. Es evidente, además, que, comparados con la época previa, los siglos XVI y XVII no produjeron grandes obras literarias en lengua catalana. Ello no quiere decir que no existieran autores en esta lengua, algunos de ellos tan interesantes como Francesch Vicens García, rector de Vallfogona (m. en 1623), cuya poesía erótica, satírica y, a veces, muy obscena se cuenta entre las más vivas de la época. No obstante, es evidente que la literatura catalana del momento contrasta, y mucho, con la vibrante cultura del Siglo de Oro castellano, recamado por autores de la talla de Cervantes, Quevedo o Lope de Vega. Todo esto ha consagrado en el imaginario colectivo del nacionalismo catalán un cierto sentimiento de agravio comparativo, latente de una forma u otra detrás de la idea de la Decadència. Sin embargo, esta percepción no tiene en cuenta que la lengua catalana siguió gozando de una presencia social y política muy extendida. Los documentos notariales se redactan ahora de forma exclusiva en esa lengua, por no hablar del hecho de que en este período surgió una tratadística de carácter jurídico extraordinariamente abundante y fecunda. El enorme arraigo de la lengua era reconocido incluso por los propios miembros de la Inquisición que, a pesar de las recomendaciones de usar el castellano en sus escritos, con objeto de que sus criterios represores fueran comunes a todos los reinos, pedían también que los edictos de fe se leyeran en catalán «porque la gente de la comarca y de la tierra» no entendía «la lengua castellana».

Con todo, es también sorprendente el escaso interés que los historiadores nacionalistas españoles, subyugados por el ideal del imperio y las glorias del Siglo de Oro, han mostrado hacia la compleja situación de los territorios externos al núcleo castellano y hacia las fracturas que en ellos estaban creando las tensiones del edificio imperial. La cuestión lingüística, que en esta época comienza a aparecer en las zonas catalanoparlantes del reino de

Aragón, es un buen ejemplo de ello. Ya en el siglo XVI se encuentran las raíces del dilema que enfrentaba al catalán frente al castellano. Mientras que un poeta valenciano, Narcís de Vinyoles, se refería a «esta limpia, elegante y graciosa lengua castellana, la qual puede muy bien y sin mentira ni lisonja, entre muchas bárbaras y salvages de aquesta nuestra España, latina sonante y elegantísima ser llamada», otros, como Rafael Martí de Viciana (m. en 1584), consideraban que el castellano era una lengua contaminada por un excesivo número de arabismos, mientras que la lengua valenciana, es decir, catalana, era «hija y factura de la latina por derecha línea y propagación». En el mismo sentido se expresaba el humanista, nacido en Tortosa, Cristòfor Despuig (m. en 1574):

> Lo escàndol que jo prenc a véuer que per avui tan absolutament s'abraça la llengua castellana, fins a dins Barcelona, per los principals senyors i altres cavallers de Catalunya, recordant-me que en altres temps no donaven lloc ad aquests abús los magnànims reis d'Aragó. I no dic que la castellana no sie gentil llengua i per tal tinguda, i també confesse que és necessari saber-la les persones principals, perquè es la espanyola que en tota Europa se coneix. Però condemne i reprove lo ordinàriamente parlar-la entre nosaltres, perquè d'açò se pot seguir que poc a poc se lleve de rael la de la patria, i aixi pareixeria per los castellans conquistada. [6]

Por el contrario, Pere Lacavalleria, autor de un *Diccionari castellà-francès-català* aparecido en 1642, señalaba que nadie que tuviera relaciones económicas o políticas en Francia, Castilla y Cataluña podía ignorar sus lenguas, porque con ellas se obtenía la amistad «de dirvers nacions: Quans hi ha enriquits sens tenir noticia de molts llenguas? Qui pogue governar be ciutats y provincias, sens aber altra llengua que sa maternal?». [7]

El dilema entre la predicación en castellano o en catalán también dividía a los eclesiásticos de esta época, con miembros del alto clero inclinados a utilizar aquella lengua de forma exclusiva mientras un presbítero valenciano, Josef Rastrojo, en una carta escrita al notario y literato Marc Antoni Ortí en 1610, llegaba a una conclusión lapidaria:

> Si algun resabut dirá
> per què en castellà no escriu

li dic jo que d'aquella llengua
sols me valc per a mentir.

Hay que otorgar, evidentemente, a este tipo de testimonios el valor relativo que tienen, pero sí que dan una idea de que el hecho lingüístico servía ya en ese momento para articular comunidades plenamente conscientes de su acervo cultural.

Las lenguas y los procesos de construcción nacional

La instauración de la dinastía de los Borbones a comienzos del siglo XVIII puso los cimientos para un cambio muy profundo del estado español, al que se le intentó dotar de un carácter más homogéneo en su organización política y administrativa, rompiendo así con la tradición multisecular de «monarquía compuesta» en la que el rey gobernaba sobre diversos reinos cada uno de los cuales disponía de sus propias leyes e instituciones. Los defensores de este programa, que ya había tenido antecedentes en la época de los Austrias, lo consideraban esencial para enmendar el mal funcionamiento de un estado cuyo declive frente a sus rivales europeos llevaba décadas denunciándose. Los historiadores catalanistas piensan, en cambio, que éste era un mal diagnóstico. La causa de la decadencia del imperio era el «ensimismamiento» castellano y el sistema político de este reino, en el que el soberano apenas estaba sometido a las leyes, como ocurría en Aragón, algo que había tenido pésimos resultados cuando, como había sucedido a lo largo del siglo XVII, el trono había estado ocupado por una galería de individuos a cuál más mediocre. Por desgracia, estos argumentos, tan bien elaborados por los historiadores contemporáneos, no contaron con nadie que los expresara con tanta sutileza a comienzos del siglo XVIII. En cambio, quienes defendían la necesidad de cambiar el funcionamiento de la monarquía española tenían delante de ellos el ejemplo

del absolutismo, que en ese momento triunfaba en Francia bajo la figura de Luis XIV, el célebre Rey Sol. Naturalmente, y desde la perspectiva contemporánea, hoy sabemos que ese remedio no sólo fue equivocado, sino que, en el fondo, su verdadero objetivo era reforzar los intereses de las clases dominantes, como bien ponía de relieve un noble catalán, el marqués de Gironella, cuando exhortaba a Felipe V a «poner todos sus dominios bajo una misma ley, y exaltar la autoridad de la verdadera nobleza, cercenando la demasiada de la plebe que había en Cataluña».

El nuevo rey de España, Felipe V, no era, además, ni remotamente parecido a su abuelo, el monarca francés. Personaje complejo y nada recomendable, los cambios institucionales que consagraban sus decretos de Nueva Planta se aplicaron con especial inquina contra aquellos territorios que habían resistido frente a él. La inmediata abolición de las leyes y costumbres de Aragón, Valencia, Cataluña y Mallorca contrasta así con el mantenimiento de los privilegios e instituciones de los que gozaba el reino de Navarra, que veía de este modo recompensado el apoyo que sus élites habían mostrado al rey. La nueva estructura del estado en la antigua corona de Aragón pasó a estar militarizada, en manos de capitanes generales y de corregidores, poniendo así las bases de un conflicto con los elementos civiles que contradecía las supuestas bondades de unas reformas que, además, pronto se encontraron con la infinita variedad de situaciones administrativas y políticas que se daban en cada territorio en concreto.

La nueva política tuvo consecuencias inmediatas y tangibles en Cataluña. Mientras que los exorbitados privilegios eclesiásticos se mantenían sin discusión alguna, la Universidad de Barcelona, por ejemplo, era cerrada sin contemplaciones y trasladada a Cervera, cuya población recibía así también su recompensa por haber apoyado al bando borbónico. Esta situación se mantuvo durante casi ciento cincuenta años, de tal forma que la ciudad de Barcelona no pudo volver a contar con una universidad hasta 1842. Del mismo modo, los documentos administrativos y legales

pasaron a estar progresivamente redactados en castellano. En unas célebres instrucciones a los corregidores de Cataluña emitidas en 1716 por el fiscal del Consejo Real de Castilla, José Rodrigo de Villalpando, les prevenía para que fueran cuidadosos en la introducción de la lengua castellana, pues «los efectos que de esta uniformidad se siguen son muy beneficiosos, porque se facilita la comunicación y el comercio, se unen los espíritus divididos o contrarios por los genios y se entienden y obedecen mejor las leyes y órdenes [...], y más cuando el genio de la nación como el de los catalanes es tenaz, altivo y amante de las cosas de su país, y por esto parece conveniente dar sobre esto instrucciones y providencias muy templadas y disimuladas, de manera que se consiga el efecto sin que se note el cuidado».

La lengua catalana, obviamente, no desapareció con estas medidas. Estaba demasiado arraigada entre la población para que tal cosa ocurriera, como demuestra el hecho de que siguiera utilizándose en los procedimientos legales y que muchos de los autores se expresaran en ella. Sin embargo, la castellanización de la administración sí que supuso un fuerte retroceso de su uso. En esto, las diferencias con el vasco son también evidentes, pues allí esa lengua no había tenido nunca un carácter oficial y por lo tanto no se vio afectada por las reformas borbónicas. Éstas también supusieron el primer intento, al que habrían de seguir otros muchos, de erradicar el catalán del sistema educativo, imponiendo la enseñanza del castellano, tal y como se decretaba en la ya citada Cédula de Aranjuez de 1768. A ello se añadieron otras prohibiciones tan absurdas e inútiles como la de realizar representaciones teatrales en catalán decretada por el valido Manuel de Godoy en 1799 ya bajo el reinado de Carlos IV.

Con todo, la mayor herencia del reformismo absolutista borbónico fue instaurar la idea entre las élites gobernantes de que la homogeneización lingüística de la sociedad era una herramienta para asegurar el progreso. Este axioma pasó a ser asumido también por los ideólogos de la Revolución francesa de 1789 y conformó el ideario del liberalismo del siglo XIX.

Incluso entre amplios sectores de las clases urbanas catalanas, que se beneficiaron del crecimiento económico que llevó a la industrialización del país, esa idea encontró un innegable respaldo. No obstante, la otra cara de la herencia de las imposiciones borbónicas fue la germinación de una conciencia identitaria provista de argumentos políticos y culturales de gran peso, y que eran susceptibles de activar la desafección al estado español en el caso de que éste no cumpliera las expectativas que los sectores dominantes en Cataluña le requerían.

La lengua jugó siempre un papel muy importante en la configuración de esta identidad. Todos los decretos, cédulas y prohibiciones de los reyes no pudieron impedir que se siguiera hablando y escribiendo en catalán a lo largo del siglo XVIII y, sobre todo, del XIX, momento en el que el movimiento de la Renaixença hizo una poderosa reivindicación de la necesidad de recuperar el prestigio literario de esa lengua y de la tradición cultural asociada a ella. La difusión popular del catalán no sólo estaba garantizada por su uso cotidiano, sino también por la aparición de revistas y periódicos con una circulación cada vez más masiva. Su estudio y progresiva modernización tuvo, en fin, referencias tan sólidas como los trabajos filológicos de autores como Manuel Milá y Fontanals (m. en 1884) o las gramáticas y diccionarios que en este período vieron la luz.

El proyecto de construcción nacional impulsado por el liberalismo español ignoró esta situación, posiblemente en el convencimiento de que la lengua catalana había quedado ya relegada a un objeto folclórico que, a lo sumo, servía para la celebración de los célebres Jocs Florals instaurados en Barcelona desde 1859 y que cada mayo otorgaban galardones a las mejores composiciones poéticas. Manteniendo la idea que vinculaba el progreso con la homogeneidad social, para los gobernantes liberales, si el español no estaba más arraigado en Cataluña, eso se debía a las deficiencias del sistema educativo, que eran unánimemente reconocidas. De ahí que la Ley de Instrucción Pública impulsada por Claudio Moyano estableciera la

obligatoriedad de la enseñanza en español utilizando para ello la gramática publicada por la Real Academia Española, una institución fundada, al igual que la de la Historia, por el rey Felipe V. Se esperaba así que la normalización de la lengua y el relato canónico de la historia de España conformaran una conciencia nacional homogénea y finalmente cohesionada.

Tal cosa no ocurrió. A pesar de que muchos proyectos de revolución liberal hasta mediados del siglo XIX habían partido de Barcelona, con el triunfo del liberalismo en la segunda mitad de esa centuria las clases medias catalanas encontraron cada vez más dificultades para desenvolverse en la red de intereses oligárquicos que se habían creado al socaire de la construcción del nuevo estado. La participación de las clases dirigentes catalanas en esa red de intereses oligárquicos era más que evidente, pero la necesidad de establecer una complicidad con las clases medias las llevó a abanderar similares propuestas ideológicas que tenían la ventaja además de permitirles realizar una mayor presión ante el gobierno central. La reacción de esas clases medias tras la crisis del 98, que supuso la pérdida de las últimas colonias y el surgimiento de tensiones sociales cada vez más enconadas, fue apoyar el catalanismo político, que creció con una fuerza exponencial durante las primeras décadas del siglo XX. La historia de este catalanismo y sus relaciones con el gobierno del estado es compleja, está llena de elementos contradictorios, y en muchos casos se solapa de una forma inextricable e incluso paradójica con los movimientos de clase, pero ello no puede hacer olvidar que su fundamentación ideológica había adquirido una considerable consistencia que era ya innegable incluso por parte de sus más acérrimos detractores.

Uno de los logros del catalanismo político de principios del siglo XX fue la incorporación de, al menos, una parte de su ideario a las reivindicaciones de las restantes fuerzas políticas democráticas que operaban fuera de Cataluña. Es posible que esa incorporación no fuese todo lo plena que sus

defensores demandaban (y siguen demandando) y es igualmente cierto que tal aceptación estuvo en parte neutralizada por un aumento del anticatalanismo militante. Sin embargo, es también evidente que en este período esas fuerzas abandonaron el viejo axioma liberal que identificaba el ideario catalanista como un elemento político reaccionario y acabaron adoptándolo como una seña de identidad de las reivindicaciones democráticas. De nuevo, es posible que, desde la perspectiva del nacionalismo catalán, se considere esa adopción como escasa y tardía —esto es algo inevitable—, pero lo cierto es que se tiende a pasar por alto esta circunstancia, que fue pionera entre los movimientos democráticos occidentales, y que significó un cambio radical con respecto a los viejos axiomas unitaristas.

Este cambio es perceptible en pequeños y grandes acontecimientos. Cuando, tras la proclamación de la dictadura de Primo de Rivera en 1923, el gobierno central impuso severas limitaciones para el uso de la lengua catalana, un grupo de 115 intelectuales, entre los que se contaban Federico García Lorca, Ramón Menéndez Pidal, Concha Espina, José Ortega y Gasset o el marqués de Lozoya, firmaron en marzo de 1924 un manifiesto en defensa de la lengua catalana en el que expresan entre otras cosas «el temor de que esas disposiciones puedan haber herido la sensibilidad del pueblo catalán, siendo en lo futuro un motivo de rencores imposible de salvar». Por ello, añaden: «Queremos con un gesto afirmar a los escritores de Cataluña la seguridad de nuestra admiración y de nuestro respeto por el idioma hermano». De forma más decisiva, siete años más tarde, una de las primeras medidas tomadas por el gobierno de la Segunda República fue el reconocimiento del gobierno autónomo provisional de Cataluña y la promulgación de un decreto que autorizaba el uso del catalán en la enseñanza. Esa misma voluntad se expresó en la Constitución de 1931, que abría el paso para la cooficialidad del resto de las lenguas del estado con el español.

Durante las discusiones para la redacción del texto constitucional, estos principios encontraron gran número de detractores, entre ellos Miguel de Unamuno, quien dejó en el camino una ristra de intervenciones parlamentarias y de artículos en prensa en los que plasmó un buen número de tonterías sobre la «religión imperial», la «religión lingüística» o «la raza». Estas posiciones encontraron una razonable respuesta en gentes como el historiador Claudio Sánchez-Albornoz, que no era precisamente sospechoso de radicalismo izquierdista: «Solo mediante la concesión de máximas libertades y mediante los máximos respetos a las hablas regionales podremos encontrarnos todos a gusto dentro del estado que estamos edificando todos juntos». Fue el apoyo de estos sectores, representados también por Manuel Azaña —«tan española es la cultura catalana como la nuestra»—, lo que permitió finalmente el entendimiento con los nacionalistas, que se plasmó en el texto constitucional finalmente promulgado.

Desgraciadamente, este entendimiento, que fue siempre boicoteado por los nacionalistas españoles y los representantes más extremos del catalán, apenas sobrevivió unos pocos años. Tras la Guerra Civil, uno de los objetivos que tuvo siempre el franquismo fue erradicar este consenso, haciendo suyos los postulados más radicales sobre la lengua y la unidad de España que habían venido siendo elaborados por los teóricos del nacionalismo español durante el período anterior. La brutal represión de ideólogos y políticos catalanistas se ejerció con la misma virulencia que la que afectó a personas, sindicatos y partidos democráticos y de izquierdas tanto en Cataluña como en el resto del país. Es bien conocida, además, la inquina con la que el régimen persiguió a los maestros en toda España, que fueron víctimas de depuraciones y fusilamientos, algo a lo que en Cataluña se añadió la prohibición de la enseñanza en catalán en un intento manifiesto de conseguir, de una vez por todas, la completa castellanización de esa sociedad.

Se trató, sin embargo, también en este caso de una represión tan cruel como inútil, pues resultaba de todo punto imposible acometer el desarraigo social de la lengua. La prohibición de publicaciones en catalán se extendió hasta 1945, pero a partir de esa fecha éstas comienzan a aparecer de nuevo; tímidamente en un primer momento, pero con mayor presencia a lo largo de las tres décadas siguientes. Naturalmente, los contenidos y los temas de esas publicaciones estuvieron siempre sujetos a una meticulosa censura y la tolerancia del régimen buscaba siempre reducir el papel de la lengua catalana a una expresión más de la riqueza regional de España con un estatus no muy distinto a las fiestas o los bailes populares. No obstante esa presencia de publicaciones en catalán, o incluso de emisiones de televisión realizadas en esa lengua desde 1964 para el área de Cataluña, son también testimonio de la incapacidad del régimen de cumplir sus postulados más extremos, algo que le habría enfrentado incluso con parte de las élites catalanas que lo sustentaban. Como en tantos otros casos, la diversidad había acabado derrotando al programa uniformador.

Una historia muy distinta, pero con un resultado similar en nuestros días, ha sido la de la lengua gallega. Tras haber sido una de las principales lenguas literarias de la Edad Media, el gallego sufrió las consecuencias de haber carecido de respaldo político en el momento en que se produjo la unión de los Reinos Católicos, cuando el reino de Galicia llevaba ya siglos integrado en el reino de León primero y en el de Castilla después. Entre los siglos XVI y XIX la producción literaria en gallego prácticamente desapareció, mientras que los órganos de gobierno y las instituciones pasaron a estar dominados por gobernantes y funcionarios que escribían sólo en castellano. Sin embargo, el gallego siguió siendo hablado de manera mayoritaria por una población asentada en núcleos rurales muy dispersos, así como por las clases nobiliarias autóctonas, sufriendo, no obstante, múltiples interferencias del castellano.

En pleno siglo XVIII, un erudito monje benedictino, Martín de Sarmiento (m. en 1772), decía haber mamado la lengua gallega en la Pontevedra en la que se crió hasta el momento en que tomó los hábitos, habiéndola perdido después en favor del castellano. Sin embargo, durante la última parte de su vida, Sarmiento realizó diversos viajes por el interior de Galicia que le permitieron tomar notas sobre el habla de la gente, convenciéndose así de que «las lenguas vulgares, que solamente se hablan y no se escriben, son casi eternas, inmutables». Como otros eclesiásticos de la época —recuérdese el caso de Manuel Larramendi en el País Vasco— Sarmiento pensaba que la ancestral incomunicación de las gentes gallegas había permitido que sus vidas simples y cristianas hubieran quedado al resguardo de las infinitas corrupciones que acechaban a las gentes de la época de la Ilustración. Firme defensor de los derechos de propiedad de la Iglesia, a Sarmiento no le gustaba nada, por ejemplo, que los catalanes, armados de sus «avarientos aparejos», hubieran recibido autorización de la Corona para establecer pesquerías en Galicia, pues «sólo los gallegos pueden pescar en sus lugares». Se debía prohibir, pues, que «extranjero alguno que no estuviese matriculado en Galicia pueda ir a aquellos mares a pescar o impedir las pesquerías de los naturales». Una de las infinitas paradojas de la historia de España es que, originalmente, la defensa de la diversidad ha estado muchas veces ligada a convicciones profundamente reaccionarias.

Durante el siglo XIX, los hijos universitarios de la naciente burguesía tomaron el relevo en la defensa de la especificidad de la cultura gallega y de su lengua. Unidos bajo el lema del «provincialismo», que rechazaba la división del antiguo reino de Galicia en cuatro provincias, estos intelectuales y activistas remplazaron los púlpitos y los estudios eruditos por las academias, las tertulias o las cabeceras de los periódicos locales, desde donde llamaban a la reconstrucción de una «patria gallega», cuyas raíces históricas remontaban al reino de los suevos, establecido en Galicia en el siglo V tras el fin del Imperio romano. Un momento de exaltación

política de este ideario se produjo en 1846, cuando el coronel Miguel Solís inició en Lugo un levantamiento militar contra el gobierno conservador de Madrid que incorporó una célebre proclama en la que, entre otras cosas, se decía:

> Galicia, arrastrando hasta aquí una existencia oprobiosa, convertida en una verdadera colonia de la corte, va a levantarse de su humillación y abatimiento [...]. Despertando el poderoso, sentimiento de provincialismo, y encaminando a un solo objeto todos los talentos y todos los esfuerzos, llegará a conquistar Galicia la influencia de la que es merecedora, colocándose en el alto lugar a que está llamado el antiguo reino de los suevos. Que la espada de Galicia haga inclinar una sola vez la balanza en que se pesan los destinos de España.

Aunque el levantamiento acabó siendo aplastado, Miguel Solís ejecutado, y sus principales inspiradores intelectuales en el exilio, las semillas de un ideario galleguista habían sido ya plantadas.

El movimiento cultural del *Rexurdimento*, que se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XIX, supuso la consagración del gallego como lengua no ya sólo profundamente enraízada socialmente, sino también con una sólida dimensión literaria. Fueron muchos los escritores que contribuyeron a este movimiento, pero entre todos ellos destaca la extraordinaria figura de Rosalía de Castro (m. en 1885), una de las grandes escritoras del siglo XIX, que, sin embargo, apenas obtuvo en vida el reconocimiento que más tarde ha recibido. Hija natural de un clérigo y de una mujer perteneciente a una familia de hidalgos locales, Rosalía escapó milagrosamente a la inclusa, quedando al cuidado de mujeres —su madrina, su tía, su propia madre—. Entre todas ellas consiguieron que se empapara de la cultura rural de su tierra, al tiempo que recibía una formación que le permitió entablar relación con algunos de los más destacados intelectuales gallegos coetáneos. En 1863, y cuando apenas contaba con veintiséis años, Rosalía de Castro residía en Madrid y publicaba *Cantares gallegos*, una obra en cuyo prólogo manifestaba su tristeza por el desprecio que sufrían Galicia y los gallegos. La comparación entre los verdes campos y el mar gallegos con el desierto de los «monótonos campos» castellanos cuyo cielo

sin nubes era «tan igual e tan cansado com' á terra que crobe», se complementaba con denuncias sobre el trato que recibían los temporeros gallegos que iban a Castilla a trabajar y que «cando van, van como rosas/cando vén, vén como negros». Más contundente aun era el sentimiento de desafección hacia España expresada en versos tan lapidarios como estos:

Probe Galicia, non debes
Chamarte nunca española,
Qu' España de ti s' olvida
Cando eres, ¡ay!, tan hermosa.

Con el paso del tiempo, Rosalía de Castro acabaría atemperando este elemento reivindicativo de su poesía, desengañada por las críticas que recibían algunas de sus ideas sobre el papel de las mujeres en la sociedad tradicional desde sectores del incipiente nacionalismo más conservador. Estas contradicciones podrían haber afectado incluso a su relación con su marido, Manuel Murguía (m. en 1923), con el que tuvo siete hijos, y que también se convirtió en esos años en un referente intelectual del galleguismo. Murguía era un racista de tomo y lomo que estaba convencido de que los gallegos descendían de los celtas, y cuya superioridad racial no estaba así contaminada por los componentes étnicos semitas que habían infectado al resto de los españoles. Murguía dejó tras de sí un número de obras seudohistóricas que fueron recibidas con lógico desdén por parte de amplios sectores de la intelectualidad española de la época.

Los dislates racistas de Murguía suelen ser condonados por haber sido uno de los impulsores de la Real Academia Galega, un proyecto que recibió amplios apoyos en sectores intelectuales de la diáspora gallega emigrada a Cuba. Creada entre 1905 y 1906 con Murguía como su primer director, esta academia se convirtió en un referente para la normalización de la lengua, contando entre sus miembros con figuras de la talla de Alfonso Rodríguez

Castelao, uno de los impulsores del estatuto de autonomía, que sería aprobado en los meses finales de la República, pero que no llegó a entrar en vigor debido al estallido de la Guerra Civil. En 1963, en pleno franquismo, la Real Academia Galega declaró el 17 de mayo como Día das Letras Galegas: la fecha coincidía con el centenario de la publicación de *Cantares gallegos* de Rosalía de Castro, y su vigencia se ha seguido manteniendo hasta hoy.

Árabe y hebreo

A lo largo de toda la Edad Media, en buena parte de la península las gentes hablaron y escribieron en árabe, hasta que esta lengua fue sustituida por las romances a medida que los cristianos avanzaron en sus conquistas sobre el territorio de al-Andalus. No obstante, el árabe siguió estando presente, de una forma u otra, en las comunidades musulmanas, que quedaron bajo el dominio de los monarcas castellanos y aragoneses. Así, esta lengua perduró hasta comienzos del siglo XVII, momento en que la expulsión de los moriscos significó su total erradicación de la península. En castellano, se pueden contabilizar unos cuatro mil arabismos, de los que la mitad están prácticamente en desuso. Este número es sensiblemente menor en gallego y en catalán, y, de hecho, en época moderna algunos autores intentaban argumentar la supremacía de su propia lengua vernácula frente al castellano, por considerar que ésta estaba excesivamente «contaminada» por la lengua de los «infieles».

El árabe no pertenece al tronco de las lenguas indoeuropeas, sino al que los lingüistas denominan «semítico» y que comprende también, entre otras, el hebreo, el etiópico o el arameo. Esta última era la lengua franca en buena parte del Próximo Oriente hasta que se vio barrida por la extensión del árabe a partir del siglo VII. Con todas ellas el árabe comparte una estructura léxica consonántica que se basa en raíces generalmente de tres letras de las

cuales derivan los verbos y demás vocablos que portan distintos significados por las marcas vocálicas o por los sufijos que se les añaden. Así, por ejemplo, la raíz *ktb* da lugar a diversas formas verbales con el significado de «escribir», pero también a palabras como *kātib*, 'secretario', *kitāb*, 'libro', *maktab*, 'escritorio', *maktaba*, 'biblioteca', etc. El árabe es una lengua que cuenta, además, con una gramática muy bien definida, que algunos han comparado con un mecanismo de relojería, y cuyas reglas fueron ya sistematizadas por diversos autores en el siglo IX, es decir, quinientos años antes de que aparecieran las primeras gramáticas romances.

El gran hito en la historia de la lengua árabe fue la predicación del profeta Mahoma en la primera mitad del siglo VII. La tradición musulmana hizo desde el primer momento mucho hincapié en que la revelación recibida por Mahoma le había sido comunicada por Dios utilizando la lengua árabe de forma directa y sin intermediarios. El Corán, que recoge el contenido exacto de esa revelación, es, por lo tanto, un texto en árabe que reproduce de forma literal el mensaje transmitido por Dios a su profeta. Ello explica también el estilo de este texto, que carece de un relato lineal y que, por el contrario, está lleno de exhortaciones y reflexiones sapienciales que le otorgan ese carácter inimitable que la tradición musulmana asegura que se debe al hecho de que responde a la forma única utilizada por Dios para transmitir su revelación a su profeta. Por esa razón, desde el punto de vista de una estricta ortodoxia el texto sagrado del Corán es intraducible, dado que el proceso de verterlo a otro idioma puede distorsionar el significado del mensaje divino. Aunque hoy en día, obviamente, existen innumerables traducciones del Corán a otras lenguas, en el seno de las sociedades musulmanes medievales era, pues, inconcebible que el texto de la religión que traían consigo los árabes pudiera hacerse accesible a las poblaciones que conquistaban y que hablaban otras lenguas.

Después de la conquista del 711, comenzaron unos procesos de arabización e islamización que transformaron radicalmente la sociedad

indígena. Se trató de procesos similares a la romanización, sólo que se produjeron con mucha mayor rapidez. De la misma manera que denominamos «romanos» a gentes que hablaban en latín y que habían adquirido los usos, costumbres y cultura romanas, aunque no se tratara de oriundos de la propia ciudad de Roma, también adjudicamos el apelativo de árabes a quienes no tenían necesariamente esa adscripción étnica pero hablaban esa lengua y habían asumido los rasgos culturales asociados a ella. Por su parte, la islamización consistió en la conversión al islam de esas poblaciones; algo similar a lo que había ocurrido con la «cristianización» en la época del Bajo Imperio romano, con la diferencia de que aquí este proceso resultó ser contemporáneo de la arabización. En su momento, la conquista romana había originado que las poblaciones indígenas de Hispania adquirieran la lengua latina, llenaran sus ciudades de foros, teatros o templos, leyeran a Virgilio y siguieran, en fin, modos de vida acordes con lo que podríamos llamar *the Roman way of life*. La conquista de los árabes tuvo un efecto similar, con la diferencia de que al proceso de arabización se le añadió también la islamización de amplias capas de la sociedad indígena. Este matiz es importante. La arabización entrañaba la adopción de la lengua árabe por parte de las poblaciones conquistadas, que paulatinamente abandonaron también los restos de cultura grecolatina que aún quedaban, sustituyéndolos por la floreciente cultura árabe que en ese momento se estaba elaborando en el Próximo Oriente. La islamización, por su parte, implicó la conversión al islam de esas poblaciones, que abandonaron así el cristianismo o el judaísmo para abrazar la nueva fe traída por los conquistadores.

Aunque, en la mayor parte de los casos, arabización e islamización se produjeron de manera conjunta, en otros ambos procesos no coincidieron. En Irán, por ejemplo, la población se convirtió al islam, pero mantuvo su lengua y buena parte de sus tradiciones culturales, de tal manera que hoy en día sigue hablando el farsí, una lengua que nada tiene que ver con el árabe,

pues pertenece al tronco indoeuropeo, aunque para su escritura se hayan adaptado la mayor parte de los signos que se emplean para el árabe. También hubo casos en los que la arabización no estuvo acompañada de la islamización en aquellas comunidades que siguieron practicando el cristianismo o el judaísmo acogiéndose al estatuto de «protección» o *dhimma*, que permitía a judíos y cristianos seguir manteniendo sus creencias, aunque con la limitación de no hacer proselitismo, abstenerse de realizar sus cultos en público y pagar un impuesto especial. A pesar, pues, de que no se islamizaron, estas comunidades judías y cristianas adoptaron el árabe como lengua de uso cotidiano. En el caso de los cristianos, conocidos también como «mozárabes», sus clérigos actuaban como traductores para los soberanos musulmanes de Córdoba, y durante los siglos X y XI, la profunda arabización de esta comunidad obligó a la traducción de textos sagrados como los salmos y los propios Evangelios, así como de la colección de los concilios de la Iglesia visigoda. Cuando los cristianos conquistaron Toledo, en 1085, se encontraron con que la población mozárabe de la ciudad seguía utilizando el árabe y, de hecho, nos ha llegado una abundante documentación de compras, ventas y donaciones escritas en esa lengua y datadas en fechas posteriores a esa conquista.

La arabización, además, no sólo afectó a la población indígena, sino también a los grupos bereberes que habían entrado junto a los árabes con la conquista del 711 y que con toda seguridad se arabizaron una vez asentados en al-Andalus. Ello motivó que la lengua bereber también desapareciera en al-Andalus, lo que contrasta con zonas del actual norte de África donde se ha mantenido hasta nuestros días. Se ha especulado, sin embargo, con la posibilidad de que el sustrato bereber fuera determinante en la configuración de ciertos arabismos en las lenguas romances, y en especial de aquellos que presentan el prefijo *al-*. En castellano decimos, por ejemplo, *alcalde*, *alguacil*, *algodón*, que proceden de las palabras árabes *qāḍī*, *wazīr* y *quṭn*, respectivamente. Todas ellas han sido incorporadas a

nuestra lengua con el artículo determinado árabe —*al-qāḍī*, *al-wazīr* y *al-quṭn*—, lo que constituye un rasgo muy llamativo: los préstamos lingüísticos suelen corresponder a vocablos aislados que ignoran los artículos (así, por ejemplo, *cotton* en inglés). Es posible, pues, que estas palabras pasaran al romance en la forma en que eran utilizadas por las poblaciones bereberes, en cuya lengua los sustantivos iban siempre precedidos de un prefijo clasificador. Según esta hipótesis, estos arabismos serían una muestra del árabe «pidgeonizado» que hablaban los bereberes andalusíes en un primer momento.

Durante buena parte de la Edad Media, el árabe fue considerado como una lengua de gran prestigio no sólo debido a su carácter sagrado, sino también por la espléndida tradición literaria, cultural y científica que se consagró en esa lengua. A mediados del siglo IX, un autor mozárabe, Álvaro de Córdoba (m. en 861), se quejaba de que los jóvenes cristianos preferían solazarse con la lectura de los autores árabes en lugar de cultivar el conocimiento del latín:

> ¿No es verdad que todos los jóvenes cristianos, agradables de aspecto, hábiles en expresarse, distinguidos en el porte exterior y en los ademanes, eximios en la erudición gentilicia y brillantes en la elocuencia arábiga, se afanan por manejar los volúmenes caldeos [árabes], los leen con avidez, los exponen con fervor y, apoderándose de ellos con extrema diligencia, los divulgan elogiándolos en todos los tonos, mientras que ignoran la belleza de las letras eclesiásticas y menosprecian como escoria los ríos de la iglesia que mandan del paraíso? [...]. Oh dolor, ignoran su lengua a los cristianos, los latinos no atienden a su propia lengua, hasta tal punto, que en cualquier centro apenas se hallará uno entre mil que pueda dirigir a su hermano una carta de salutación, razonablemente escrita. Y en cambio, no se puede contar la turba de los que explican con erudición las pompas literarias caldeas, hasta el punto de componer versos arábicos, más pulidos que los de nuestros opresores [...]. [8]

Razones para que los jóvenes cristianos se apasionaran por los libros de los árabes no faltaban. Ya en esa época, existían en Córdoba excelentes poetas que habían adaptado las formas y estilos de la renombrada poesía árabe oriental con excelentes composiciones, como esta sobre el alma de Yaḥyà b. Ḥakam al-Gazāl, que provocó no poco revuelo en los círculos religiosos:

Quisiera saber algo cuya ciencia Dios veda,
aunque solo Él tiene la cierta noticia de ello;
quisiera conocer, si es que sirve desear,
cuando el espíritu se apaga, a dónde va
si transmigra o permanece en un lugar,
rehén hasta que se anuncie el Juicio,
entregado a las olas de un mar encrespado,
con crestas y senos que lo guardan,
si conserva la razón, como la tuvo,
si siente nostalgia y deseo de lo que dejó. [9]

La poesía andalusí desarrolló también muy pronto formas innovadoras de composiciones estróficas, como las denominadas moaxajas o los zéjeles, ambas muy vinculadas a la música, y cuyo sistema de rimas fue haciéndose cada vez más complejo. Las moaxajas estaban compuestas en árabe clásico, pero incluían unos versos finales, las llamadas jarchas (del árabe, *jarŷa*, 'salida'), en árabe vernacular o en romance, mientras que, en los zéjeles, el árabe vernáculo era exclusivo. Estas piezas reflejaban una singular hibridación de lenguas, como en esta jarcha atribuida a Abū l-'Abbās, el llamado Ciego de Tudela (m. en 1126):

Albo día, este día
día del-'ansara, haqqá!
Vestirey mieo al-mudabbaŷ
Wa-nashuqqu-r-rumha xaqqá.

[¡Albo día, este día, / día de la fiesta de San Juan! / Me pondré mi brocado / y romperemos lanzas.]

Los versos incluidos en jarchas y zéjeles nos permiten conocer la lengua árabe hablada en al-Andalus, que contenía algunos rasgos dialectales muy acusados que muestran, por ejemplo, una influencia de elementos sudarábigos que posiblemente revelan una preponderancia de gentes

venidas de esa región en la época de la conquista. Asimismo, está demostrado que el árabe andalusí tuvo muchos préstamos de palabras de la lengua romance que hasta entonces se hablaba en ese territorio. Es evidente que, al igual que veíamos que había ocurrido en época romana, los indígenas que se arabizaban llamaban la atención por su forma de hablar, lo que provocaba que, en algún caso, se dieran burlas malévolas que hacían chanza del árabe con acento de Oviedo que algún destacado musulmán converso hablaba.

El hecho de que el árabe contenido en el Corán ostentara un carácter sagrado y la adopción de este árabe puro o *fusḥa* como lengua común a través de todos los territorios del islam provocó una cierta situación de diglosia con respecto al dialecto andalusí. Sin embargo, y más o menos por las mismas fechas en las que en el norte los documentos incorporaban más y más elementos del lenguaje hablado, en al-Andalus un brillante gramático llamado Ibn Hishām al-Lajmī (m. en 1182) escribía un *Kitāb fī Lahn al-'amma* o *Libro sobre incorrecciones del vulgo*, una obra que, como otras del mismo género, buscaba señalar cuáles eran los errores que cometía la gente al hablar el árabe. La finalidad de estos gramáticos era detectar esos errores para proceder a su corrección y, de esta manera, imponer la pureza originaria de la lengua sagrada utilizada por Dios para comunicar su revelación. Al denunciar las palabras cuya pronunciación o sentido hubiesen sido modificados por la gente común (*al-'amma*) se trataba de evitar que fueran incluidas por poetas o funcionarios de la administración en sus escritos. Mientras en el norte esos «errores» adquirían carta de naturaleza dando lugar a las lenguas romances derivadas del latín, en al-Andalus eran considerados como imperfecciones que era necesario extirpar.

La arabización también afectó a las comunidades judías andalusíes. Es muy poco lo que sabemos sobre la cultura de estas comunidades antes del siglo X, pero a partir de finales de esa centuria se produjo una explosión cultural que reflejaba, de un lado, la fuerte aculturación que habían

recibido, y por el otro la identidad religiosa que mantenían sus miembros, algo que expresaba con gran ingenio el polígrafo cordobés Dunash ben Labraṭ cuando afirmaba que las Escrituras hebreas eran el jardín del Edén y los libros de los árabes el Paraíso. El hebreo se mantuvo para las oraciones y los ritos en las sinagogas, pero en muchos casos se utilizaron los caracteres de esa lengua para escribir textos en árabe, una modalidad conocida como judeo-árabe. Aunque no sin muchas controversias internas, gentes como Dunash intentaron adaptar las formas poéticas árabes a la lengua hebrea en composiciones que, incluso, imitaban ciertos temas recurrentes en la poesía andalusí, como la invitación a la bebida, aunque sin dejar de mencionar las particulares circunstancias de su comunidad:

> ¿Cómo podemos beber vino, cómo levantar los ojos
> si no somos nada, despreciados y aborrecidos? [10]

La mayor parte de las obras de los grandes autores judíos medievales, Mosheh ben Ezra, Shelomo ben Gabirol o Maimónides, fueron escritas en árabe, aunque pronto se tradujeron al hebreo. Los manuscritos en esta lengua producidos en los reinos cristianos, particularmente del texto de la Biblia, se cuentan entre los de mejor factura técnica de toda la Edad Media, y alcanzaron su momento de mayor esplendor en el siglo XIV, antes del inicio de las persecuciones contra los judíos (Fig. 6).

Una mención siquiera resumida de los autores andalusíes que cultivaron literatura, ciencias, técnicas, religión, filosofía o política entre los siglos IX y XV es una tarea imposible aquí: pueden citarse centenares de ellos (e, incluso, de algunas de ellas), muchos de una calidad extraordinaria que en conjunto sobrepasa con creces la que se realizaba por las mismas fechas en los reinos cristianos (Fig. 5). Al conocimiento de primera mano que muchos de estos autores tenían de la floreciente cultura literaria y científica del oriente musulmán, se le añadían otros factores, como el mecenazgo de los soberanos y de las potentes clases urbanas andalusíes. No me resisto, sin

embargo, a incluir aquí los versos de un zéjel escrito en árabe dialectal, copiado a finales del siglo XV y contenido en un códice que junto con dos manuscritos árabes fueron hallados de forma accidental en 2003 en la alacena de una casa del pueblo de Cútar en la provincia de Málaga. Contienen un lamento por la conquista cristiana, tal vez destinado a ser cantado: [11]

allah dī al_masāb kif hal b_na wa_lā ŷī_nā yā hasrà jabar
wa_ŷamī‘ -l_mulūk salamū fī_na wa_f_ašyaj_nā wa_atfal_nā al_sigar
[...]
hadit_nā garīb miman yuwaraj wa_yuŷ‘al fī astār al_kutūb
allahi ḏī all_lahīb akbad_i tutbaj wa_raban an+qazā qādir yyatūb

¡Dios! ¿Cómo nos sobrevino esta desgracia. ¡malhaya! sin llegarnos noticia?
Todos los reyes nos entregaron: a nosotros, nuestros viejos y nuestros niños pequeños
[...]
Nuestro suceso, extraño al historiador, se pondrá en las líneas de los libros.
¡Dios! Esta llama abrasa mi corazón ¡Cuántas veces se negó a arrepentirse quien podía!

Las poblaciones mudéjares que quedaron bajo dominio cristiano después de las conquistas mantuvieron el uso cotidiano del árabe especialmente en Valencia y Granada. En cambio, en otras zonas de Castilla y Aragón, a pesar de que el árabe se conservó para los usos rituales, estas poblaciones adoptaron el castellano y el aragonés de forma generalizada. Sin embargo, la pervivencia de una fuerte tradición escrita dio lugar a una extensa producción de textos aljamiados en los que se utilizaba la escritura árabe para componer obras que estaban escritas en esas lenguas. Estos textos, que

contienen muchas interferencias lingüísticas, abarcan todo tipo de temas, desde los religiosos, con una explicable preponderancia de escritos apocalípticos, hasta literarios, en los que incluso aparecen menciones a textos de la literatura castellana, como el *Quijote*.

Las conquistas cristianas supusieron una destrucción considerable de manuscritos árabes, no sólo por la eliminación consciente de la memoria de las poblaciones musulmanas que aún quedaban en los reinos, sino también por la pérdida de valor que muchas veces sufrieron tales manuscritos en el nuevo marco político y cultural, que llevaron a dejarlos arrinconados y con el tiempo olvidados. Una de las destrucciones conscientes más sonadas fue la quema de cuatro o cinco mil manuscritos árabes en Granada por orden del cardenal Cisneros. Este auto de fe intelectual tenía un objetivo evidente: privar a la abundante población musulmana, que todavía vivía en Granada y en otros muchos lugares de España, de su tradición de conocimiento con objeto de facilitar su conversión (algo similar a lo que se haría poco después con los manuscritos mayas en México, como veremos más adelante en la página 286). Un paso más en este sentido fue la orden de Felipe II de prohibir el uso de la lengua árabe en Castilla, en un intento de que las conversiones forzosas de esos musulmanes surtieran efecto. Un morisco octogenario llamado Francisco Núñez Muley escribió un memorial en el que intentaba convencer al gobierno de la inutilidad de esas medidas:

> ¿Cómo se ha de quitar a las gentes su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, siriacos, malteses y otras gentes cristianas en arábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros, e aun no se hallará que en este reino se haya hecho escritura, contrato, ni testamento en lengua arábiga desde que se convirtió.

A pesar de que Núñez Muley citaba el caso de los coptos en Egipto o de los cristianos sirios como ejemplos de árabes que mantenían la religión cristiana, sus peticiones no impidieron que las medidas se ejecutaran y que más tarde los moriscos acabaran siendo expulsados. A la desaparición del árabe hablado se le añadieron accidentes irreparables, como el incendio en

1671 de la Real Biblioteca de El Escorial, en la que Felipe II y sus sucesores habían reunido una inapreciable cantidad de manuscritos hebreos y árabes, muchos de los cuales resultaron entonces destruidos. De esta forma, los intentos de crear una cátedra de esa lengua en la Universidad de Salamanca no tuvieron tampoco continuidad, de tal manera que los estudios de esta lengua prácticamente desaparecieron durante la época moderna en toda España. Por los mismos años en que este país echaba literalmente a la basura su legado árabe, en 1636 se establecía la cátedra Laudense en la Universidad de Oxford, mantenida de forma casi ininterrumpida hasta nuestros días. Más o menos por las mismas fechas se fundaba la cátedra Thomas Adams en Cambridge con idéntica perduración. No ha sido, en cambio, hasta fechas relativamente recientes cuando la lengua árabe ha vuelto a ser estudiada en las universidades de nuestro país. Una muestra más, entre otras muchas, de cómo se ha dado la espalda a una diversidad que, sin embargo, hoy estamos en inmejorables condiciones de recuperar.

UNA GOTA DE DIVERSIDAD: EL SILBO GOMERO

No es un lenguaje que cuente con tradición literaria alguna ni tiene ninguna gramática o manifestación escrita. Tampoco le hace ninguna falta. Es, en realidad, una forma de comunicación utilizada por un número limitado de gentes, los habitantes de la isla canaria de La Gomera, cuya orografía llena de valles y barrancos exigía que sus gentes fueran capaces de transmitirse mensajes instantáneos ahorrándose tener que desplazarse a través de un paisaje muy accidentado. De alguna forma, descubrieron que ese paisaje podía convertirse en su aliado reverberando los sonidos que emitían. El llamado «silbo gomero» es un código lingüístico silbado que realiza el milagro de permitir que dos personas separadas por hasta tres kilómetros de distancia puedan aprovechar esa orografía para poder hablar entre sí, convirtiendo dos vocales y dieciocho consonantes en silbidos tonales.

Aunque hay muchas incertidumbres sobre sus orígenes, siendo muy probable que pueda remontarse a la época prehispánica, no hay duda de que las palabras que usan los silbadores son castellanas y que, en buena medida, corresponden a frases previsibles, lo que facilita la comprensión mutua entre emisor y receptor.

Aunque existe una cierta discusión sobre si el silbo es una lengua o un sistema de comunicación derivado, lo más interesante es que revela la adaptabilidad que puede sufrir el habla cuando se busca con ella formas creativas de comunicación. Su valor no reside en que contenga todas y cada una de las características oficiales que definen a un idioma, sino por encarnar también un rico legado preservado a lo largo de los siglos, algo que reconocen organismos como la Unesco que defienden la diversidad lingüística. El que la oralidad haya sido el canal que ha permitido su supervivencia sirve también para subrayar la enorme vitalidad del silbo gomero como instrumento de comunicación a lo largo del tiempo.

Como otros muchos elementos de la España diversa, el silbo gomero estuvo a punto de desaparecer en el siglo pasado, cuando otras formas de comunicación a distancia vinieron a remplazarlo e incluso pasó a ser considerado como una muestra de atraso rural y falta de instrucción. Y, de nuevo, afortunadamente, hubo gentes que se encargaron de estudiarlo y ponerlo en valor debido a su carácter único. Hoy en día, por fortuna, se enseña en los colegios de La Gomera y, al menos en el medio plazo, su supervivencia se encuentra garantizada.

Capítulo 3

SEFARAD

El primer español

Hay personajes históricos que se conocen más por las obras que escribieron que por su biografía. Ése es el caso de Isidoro de Sevilla, una de las figuras intelectuales más influyentes de la Edad Media, al que se le ha llegado a calificar como «el primer español». En realidad, sin embargo, no sabemos gran cosa de su vida. Ni él ni sus contemporáneos se preocuparon en consignar la fecha o el lugar de su nacimiento. Posiblemente, la suya era una familia destacada. Su hermano, Leandro, había sido obispo de Sevilla, dignidad en la que Isidoro le sucedió en el año 600 y que ostentó hasta su muerte en 636. Aparte de estos datos, y de lo poco que se trasluce de la media docena de cartas que se le atribuyen, en las que se queja frecuentemente de sus achaques y sólo habla de temas religiosos, no se sabe mucho más del personaje. Una llamativa coincidencia es que fue contemporáneo del profeta Mahoma, que había nacido en La Meca en el año 570 y murió en el año 632. Separados por miles de kilómetros, ninguno pudo imaginar que sus respectivos legados se habrían de encontrar un día en el extremo occidental del mundo conocido.

Isidoro de Sevilla escribió mucho sobre historia, gramática y teología. Su obra más conocida lleva el título de *Etimologías*, una especie de enciclopedia antes de la Wikipedia que reúne definiciones y explicaciones

sobre temas muy diversos. Se conocen un millar de copias medievales manuscritas de esta obra, cuya difusión por todo el occidente europeo se debió a que era una cómoda referencia para entender el significado de conceptos que no siempre eran comprendidos por unos lectores cada vez más desconocedores de la cultura clásica. Aunque no demasiado original, el valor de la obra de Isidoro de Sevilla reside en ser un compendio de la sabiduría de su tiempo, que bebía del legado de la Antigüedad clásica, pero que se había depurado también de su paganismo, que la Iglesia siempre había contemplado con hostilidad. El propio Isidoro, por ejemplo, era partidario de prohibir la lectura de los poetas clásicos, «porque por el placer que provocan en la mente sus inanes fábulas incitan a la lujuria». Opiniones como ésta sellaron la suerte de una parte del legado clásico, que no se «perdió» durante la Edad Media, como suele afirmarse, sino que fue conscientemente arrinconado y destruido por la Iglesia en una época en la que la preservación de textos dependía de la trabajosa copia en manuscritos que, cuando se interrumpía, truncaba irremediablemente su transmisión.

Durante la Edad Media, la fama de erudito de Isidoro le valió ser considerado como santo, a pesar de que nadie sabía nada sobre su vida y milagros. Más de cuatro siglos después de su muerte, el entonces rey de León, Fernando I, envió en 1063 unos emisarios ante la corte del rey musulmán de Sevilla, al-Mu‘tamid, con la misión de buscar en la ciudad hispalense reliquias de santos, preferiblemente mártires de las persecuciones de los emperadores romanos. Esas reliquias aseguraban prestigio y peregrinaciones a las iglesias que las albergaban, lo que reportaba no pocos rendimientos económicos. Los emisarios leoneses sufrieron varias peripecias en Sevilla, pero al final vieron sus esfuerzos recompensados con la obtención de un botín inesperado, las reliquias del mismísimo Isidoro, después de que éste se les apareciera milagrosa y oportunamente para mostrarles el lugar en el que estaba enterrado. Trasladadas con gran solemnidad a León, estas reliquias se depositaron en

la colegiata de San Isidoro, el impresionante edificio construido en ese momento, que acoge uno de los mejores ejemplos de pinturas románicas existentes en el mundo y que sigue conservando hoy en día los restos del santo.

A partir de entonces, la figura de Isidoro de Sevilla no hizo más que acrecentarse. Llamado «doctor de las Hispanias» (*doctor Hispaniarum*), desde el siglo XII comenzaron a circular obras en las que, aparte de ser considerado como un gran filósofo, cosa que no fue jamás, se le atribuían también dotes proféticas, hasta el punto de que se decía que había predicho la conquista árabe, producida setenta y cinco años después de su muerte. El *Liber de miraculis Sancti Isidori*, atribuido a Lucas de Tuy (m. en 1249), relataba apariciones del santo a reyes castellanos en las que les hacía vaticinios sobre sus victorias frente a los musulmanes o sobre la fecha en que habría de ocurrir su muerte. Esta unión entre el sabio obispo y la monarquía llegó al punto de que, a comienzos del siglo XV, «los reyes de Castilla, quando yvan a aver pelea con los moros, o entravan por sus cuerpos en su tierra, lleuauan siempre consigo el pendón de Sant Esidro de León, aviendo muy grande deboción en él». Este pendón se ha conservado: es una obra del siglo XIV que en la actualidad tiene reconocidos los honores de Capitán General de los ejércitos.

Pero, como siempre ocurre en la historia de España, las capas de cebolla son inesperadas. En el siglo XV, en la época de los Reyes Católicos, también empezaron a circular profecías atribuidas a Isidoro de Sevilla que predecían sucesos inquietantes y extraordinarios. Esas profecías anunciaban cosas tan dispares como la ruina inminente de España, similar a la que había tenido lugar en el año 711, o la conquista de Jerusalén por el rey Fernando el Católico, un episodio anunciador del fin de los tiempos. Lo más inaudito es que estas predicciones atribuidas a Isidoro de Sevilla también circularon entre las comunidades judías y musulmanas. Algunos autores judíos relataban la fantástica historia de que el padre de Isidoro había formado

parte de las tropas del emperador romano Tito cuando éste conquistó Jerusalén en el año 70 d. C. (la cronología nunca ha sido el fuerte de los escritos proféticos), y que allí se había encontrado con un sabio judío encerrado en un cuarto oculto lleno de libros. El padre de Isidoro se trajo a este sabio de vuelta a Sevilla y de él fue de quien había aprendido el obispo hispalense el saber que le había permitido predecir los hechos futuros.

El antiguo obispo de Sevilla también fue adoptado como adivinador del futuro por los musulmanes. Tras la toma de Granada en 1492, una población musulmana cada vez más presionada por la nueva situación creada tras el fin del sultanato nazarí también dio oídos a esas profecías, tal y como revelan una serie de textos aljamiados moriscos del siglo XVI que incluyen predicciones, atribuidas a Shante Ishidiriyo, quien se presenta diciendo «no shoy porofeta ni fiyo de porofeta enpero shiyervo a unidad i-ya shush porofetas kadha uno en su lugar [no soy profeta, ni hijo de profeta, sirvo a la Unidad de Dios y a sus profetas, cada uno en su lugar]». [1] El sabio obispo hispalense, que escribió contra los judíos, como veremos a continuación, y que se habría quedado horrorizado ante el mensaje del islam, pasó así a convertirse, mil años después de su muerte, en una figura reconocida por unos y otros en tiempos de tribulación.

La exclusión de los judíos en la primera unidad de España

Pero volvamos al Isidoro histórico. Mientras en la lejana Arabia el profeta Mahoma decía estar recibiendo la definitiva revelación de Dios, Isidoro vivía bajo el reinado de nada menos que de nueve monarcas visigodos distintos. De ellos, sólo cuatro dejaron el trono por muerte natural; el resto fueron asesinados o sufrieron destierro, un reflejo de la endémica inestabilidad política del reino. El obispo de Sevilla intentó poner algún orden en este caótico estado de cosas, desarrollando en sus escritos un

ideario político que habría de tener un gran porvenir. Según Isidoro, el reino de los godos estaba unido por la fe amparada por la Iglesia católica. En sus *Etimologías*, Isidoro explicaba que *iglesia* procede del griego *ecclesia*, que significa «asamblea»; *católica*, también griego, quiere decir «universal». Todo cuanto iba en contra de esta «asamblea universal» era *herejía*, otra palabra griega, que significa «elección», porque, añadía Isidoro, en este caso «cada uno elige lo que le parece mejor [...] y según su libre albedrío, elige qué ideología profesar o seguir». La posibilidad de que surgiera la *herejía* en la sociedad cristiana era algo nefasto, pues, según el sabio obispo, a los católicos «no nos está permitido elaborar creencia alguna siguiendo nuestro criterio [...]. Nosotros tenemos como fuentes a los apóstoles de Dios; y ni siquiera ellos establecieron lo que debían enseñar según su personal criterio, sino que enseñaron fielmente a los pueblos la doctrina recibida de Cristo. De manera que si un ángel descendiese del cielo y nos predicara una doctrina diferente sería anatema». [2] Para el venerable clérigo, por lo tanto, el dogma católico, que mantenía unido al *regnum Gothorum*, era inmutable. Ni siquiera si un ángel descendiera del cielo y predicara una doctrina diferente, tal dogma podría modificarse (por las mismas fechas, como veremos, Mahoma tenía otras ideas al respecto).

Isidoro estaba convencido, además, de que el poder de los reyes había sido conferido por Dios. Cualquiera que intentara usurpar el trono, dar muerte al rey o debilitar su poder debía ser, por lo tanto, objeto de anatema y excomulgado por los obispos del reino. La gran influencia política del obispo de Sevilla hizo que estas ideas acabaran siendo aceptadas en el reino de Toledo como la mejor receta para impedir las frecuentes usurpaciones del trono, y que habían llevado a los contemporáneos a burlarse del *morbo gótico* o «enfermedad goda», consistente en la inveterada costumbre visigoda de proclamar, deponer y asesinar a sus reyes de forma regular.

Aunque el llamado «pensamiento político de Isidoro de Sevilla» hizo recaer en los obispos un gran protagonismo, el efecto fue lo contrario que

había previsto el sabio eclesiástico. En los apenas setenta años que todavía había de durar el reino de Toledo tras su muerte hasta la conquista árabe, la crisis política no hizo más que acentuarse. La Iglesia se reveló como un árbitro que estaba lejos de ser neutral, pues los obispos frecuentemente se alineaban del lado de las distintas facciones aristocráticas que pugnaban por el control del reino. En una sociedad crecientemente feudalizada, además, las luchas de poder eran encarnizadas y violentas, hasta el punto de que sus protagonistas recurrían en ocasiones a aliados externos para reforzar sus opciones. Eso fue lo que ocurrió cuando los partidarios del rey visigodo Witiza decidieron en el año 711 pedir ayuda a los árabes para luchar contra el célebre Rodrigo, a quien acusaban de haber usurpado el trono a la muerte de aquel rey. De creer a algunas fuentes, uno de los más entusiastas partidarios de esta estrategia fue el obispo Oppas de Sevilla, sucesor, por tanto, en la mitra hispalense de aquel Isidoro que había proclamado que les correspondía a los obispos decidir cuándo un rey actuaba justamente y cuándo no lo hacía.

La concepción isidoriana que defendía un solo reino bajo una sola fe católica planteó, además, un problema que tenía muy difícil solución: qué hacer con aquellos súbditos que no practicaban esa religión. Ése era el caso de los judíos. No se sabe muy bien cómo ni cuándo habían llegado los judíos a la península ibérica. Lo más probable es que lo hicieran durante la diáspora producida entre finales de siglo I y comienzos del II. La ausencia de textos judíos en Hispania durante esta época impide conocer el tamaño de sus comunidades ni los lugares en los que vivían, aunque hay muchos indicios que señalan una fuerte presencia en zonas de la costa mediterránea y en las Baleares, así como en ciudades como Córdoba, Mérida, Ávila o Astorga.

Si la unidad del reino se basaba en la fe católica, es evidente que estas comunidades pasaban a estar ahora bajo sospecha. El propio Isidoro escribió un tratado, *De Fide Catholica contra Iudaeos*, en el que acusaba a

los judíos de negarse a admitir la divinidad de Cristo por «su incredulidad sacrílega» y dureza de corazón. A pesar de que el Hijo de Dios había vivido entre ellos, los judíos no sólo le habían ignorado, sino que además habían promovido su muerte; un deicidio que estigmatizaba eternamente a un pueblo, afectado por una culpa colectiva de la que únicamente podía librarse mediante el bautismo. Desarrollando un tópico antijudío que habría de tener también una larga vigencia, Isidoro afirmaba que los judíos «son ciegos de mente y no pueden comprender al Salvador». Esta ceguera de la Sinagoga frente al triunfo de la Iglesia era la única forma de explicar la paradoja de que, habiendo sido los destinatarios de los libros del Antiguo Testamento, los judíos hubieran sido incapaces de entender la verdad que contenían sobre la venida de Cristo. La idea estaba llamada a tener una larga vigencia en la cultura occidental, y de ella son testigos muchas representaciones pictóricas que muestran a la Sinagoga o a los judíos con los ojos vendados. Una de las más notables es la que se conserva en el Museo del Prado titulada *La Fuente de la Gracia*, obra del taller del pintor flamenco del siglo XV Van Eyck, y en la que se representa el triunfo de la Iglesia frente a la Sinagoga (Fig. 7).

Como en el resto de sus escritos, Isidoro no expresaba un pensamiento original. Simplemente, venía a reiterar los juicios y prejuicios contra los judíos que anteriores escritores cristianos, como Tertuliano o Agustín de Hipona, habían emitido ya. Sin embargo, la influencia de Isidoro y su cercanía al poder regio aseguraron que su condena se tradujera en medidas políticas concretas. Aunque el obispo hispalense parece haber sido partidario de una acción pacífica, pero inquebrantable, que asegurara la conversión razonada de los judíos al cristianismo, la complejidad política y social que se extendía más allá de las paredes de su despacho hizo que también en este caso sus píos propósitos tuvieran un efecto quizá no deseado por él, pero que se tradujo en disposiciones cada vez más crueles e

inspiradas en la retahíla de prejuicios y condenas que él mismo había formulado.

Poco después de la muerte de Isidoro, en efecto, en el año 638, los obispos reunidos en el VI Concilio de Toledo dictaminaron que en adelante no se permitiría vivir a ningún judío dentro del territorio visigodo y que todos los reyes debían jurar cumplir con ese propósito al acceder al trono. Los obispos habían quedado muy escocidos por una carta remitida desde Roma por el entonces papa, Honorio I, en la que éste los había acusado de ser «perros mudos, incapaces de ladrar» por su excesiva benevolencia con los judíos que, a pesar de haberse convertido al cristianismo, seguían practicando sus antiguas creencias de forma oculta. Éste fue otro problema que habría de ser recurrente en el futuro: los judíos convertidos levantaban tantas suspicacias como sus antiguos correligionarios. Cuando las conversiones habían sido forzadas, o cuando su condición de cristianos nuevos les permitía acceder a puestos que les otorgaban una gran influencia y poder, cundía siempre la sospecha de que no hubieran abjurado realmente de sus creencias y que siguieran practicando secretamente su religión. No es difícil imaginar la presencia de un judío converso asistiendo a un acto litúrgico cristiano y concitando miradas escrutadoras a la busca del más mínimo desliz que revelara su falta de sinceridad. Algunos conversos evitaban librarse de tales sospechas convirtiéndose ellos mismos en los más fanáticos detractores de su antigua religión. Ése fue el caso de Julián de Toledo (m. en 690), un clérigo de origen judío que llegó a ser obispo de esa ciudad y que no se recataba en desear a sus antiguos congéneres que «la piedra de la verdad, lanzada por nuestras bocas, rompa sus dientes», mientras describía la provincia visigoda de la Septimania como un «prostíbulo de judíos» por el gran número de ellos que vivían allí. Por alguna razón difícil de entender, este personaje es considerado un santo por la Iglesia católica.

Durante las últimas décadas del reino, los monarcas visigodos arremetieron cada vez con más saña contra lo que uno de ellos denominaba como «la vida y costumbres de los judíos». Su «contagiosa pestilencia —continuaba— mancha las tierras de mis dominios, pues habiendo el Dios omnipotente exterminado de raíz todas las herejías de este reino, se sabe que sólo ha quedado esta vergüenza sacrílega». En 681, bajo el reinado del rey Ervigio, se decretó el bautismo forzoso de todos los judíos del reino y de sus familias en el plazo de un año, so pena de que «todo transgresor, donde quiera que se encuentre, sea decalvado, reciba cien azotes y sea castigado con la debida pena del destierro». Los conversos estaban obligados a rehuir la compañía de otros judíos y a buscar sólo la de cristianos honorables. También debían abandonar las restricciones alimentarias, aunque en este aspecto se mostró cierta benevolencia, pues podía ser que algunos judíos, a pesar de haberse convertido sinceramente, siguieran manifestando repugnancia a comer carne de cerdo. También en este caso, eran los obispos y los sacerdotes los encargados de vigilar que estas condiciones se cumplían.

La última vuelta de tuerca de esta implacable persecución se produjo en 694, apenas diecisiete años antes de que se produjera la conquista árabe, cuando el XVII Concilio de Toledo decretó la confiscación de los bienes de los judíos, su venta como esclavos y la separación de padres y niños menores de siete años para que no pudiera existir el más mínimo resquicio de una transmisión del judaísmo en el seno de las familias. En un período de crisis política galopante dentro del reino visigodo, es difícil pensar que estas radicales medidas pudieran ser llevadas a la práctica. Pero la intención era evidente y la experiencia de las décadas previas demostraba que para las comunidades judías en Hispania no había ninguna esperanza, salvo un cataclismo. Como así ocurrió.

La respuesta musulmana

La caída del reino de Toledo en 711 interrumpió bruscamente la política antijudía de los reyes visigodos. No hay que idealizar las formas de gobierno musulmán en la Edad Media, tal y como hacen los fundamentalistas islámicos, que pretenden resucitar un pasado imposible en el presente, pero es verdad que los conquistadores plantearon el tema de la diversidad religiosa de una forma muy distinta a la política exclusivista y totalitaria que habían puesto en práctica los monarcas visigodos del siglo VII. Ello explica por qué son verosímiles los testimonios de las fuentes árabes, que señalan que los conquistadores encontraron el apoyo de las comunidades judías de aquellas ciudades que iban cayendo en su poder.

El islam hace mucho hincapié en el hecho de que la revelación realizada por Dios a su profeta Mahoma no es la primera que ha recibido la humanidad. Otros profetas anteriores, desde Abraham hasta Elías, pasando por Moisés, también han sido enviados de Dios. El propio Jesús es considerado en el islam como un profeta, cuyo mensaje, como el de los restantes profetas, ha sido, sin embargo, distorsionado por la humanidad. Mahoma se presenta a sí mismo, pues, como el último eslabón de una cadena de profetas enviados por Dios. Definido como el «sello de los profetas», su revelación es la definitiva, y se encuentra celosamente preservada en el texto coránico, que reproduce palabra por palabra el mensaje divino, transmitido en lengua árabe por mediación del arcángel Gabriel (una afirmación que, como veíamos antes, habría sido considerada como anatema por Isidoro de Sevilla).

Mientras que el islam considera inadmisible cualquier forma de paganismo o de idolatría, en cambio acepta que judíos y cristianos puedan vivir entre los musulmanes. Ambas comunidades son consideradas como «gentes del libro» (*ahl al-kitāb*), cuya presencia puede ser tolerada, aunque con un estatus inferior al de los creyentes. Ese estatus estaba garantizado por la «protección» o *dhimma*, que ejercía la comunidad musulmana y que se traducía en la garantía de respetarlos a ellos, a sus propiedades, lugares

de culto y ritos, con la salvedad de que estos últimos no se exteriorizaran en público ni implicaran labores de proselitismo. A cambio de esta protección, judíos y cristianos debían pagar un impuesto de capitación o *ŷizyà*, del cual estaban exentos los musulmanes. Las «gentes del libro» podían convertirse al islam, siempre y cuando estuvieran plenamente convencidos de dar ese paso, ya que cualquier conversión forzosa no era considerada válida. Así, pues, y frente a la política visigoda de erradicar cualquier forma de diversidad religiosa, los nuevos señores de al-Andalus admitieron la existencia de otras religiones distintas en el seno de los territorios que gobernaban.

Aunque pueda parecer algo contraintuitivo, en realidad, los musulmanes estaban siguiendo normas muy parecidas a las que habían dictado los emperadores cristianos romanos con respecto al judaísmo. La legislación imperial de los siglos V y VI contemplaba, en efecto, que los judíos pudieran practicar sus ritos en las sinagogas, respetándose el *Sabbath*, aunque imponiendo restricciones en lo tocante a la construcción de nuevos lugares de culto o la realización de misiones de proselitismo. Este reconocimiento de la diversidad religiosa por parte de los emperadores iba pareja a una política que también definía muy claramente los espacios sociales de cada comunidad religiosa. Ya en el siglo IV, por ejemplo, san Juan Crisóstomo había denunciado a aquellos cristianos que iban a las sinagogas a contemplar los ritos judíos, y en concilios eclesiásticos, como los de Elvira o Laodicea, celebrados en pleno siglo V, se prohibió a los cristianos recibir regalos de los judíos o comer con ellos. Las leyes bizantinas del siglo VI también incluían prohibiciones sobre el matrimonio entre cristianos y judíos, o sobre conversiones al judaísmo bajo penas muy severas.

Los árabes afrontaron problemas similares y ofrecieron respuestas muy parecidas. Si musulmanes, judíos y cristianos coexistían en ciudades y pueblos, las interacciones entre ellos se multiplicaban exponencialmente, pues estas gentes podían hacer negocios los unos con los otros, comer y

beber juntos, fornicar, pelearse o pleitear entre sí. También podía darse el caso de que se produjeran difíciles casos de herencia, especialmente cuando había conversiones al islam por medio. Ésa fue la razón por la que, al igual que habían hecho los emperadores, los nuevos gobernantes musulmanes pusieron mucho empeño en ordenar todos estos aspectos de la vida cotidiana mediante la regulación jurídica de su compleja casuística. Su objetivo principal, sin embargo, era también crear fuertes barreras confesionales que aseguraran el predominio social del islam y subrayaran la identidad única de la nueva religión. Un precepto atribuido al profeta Mahoma exhortaba a los creyentes a que no se dejaran asimilar, advirtiéndolos de que podían acabar convirtiéndose en cristianos o judíos sin darse cuenta. De ahí que un buen número de prácticas y ritos —desde las formas de oración hasta la apariencia externa, pasando por la manera de enterrar a los muertos, las prohibiciones alimentarias o los modos de saludar— se conformaran de una manera muy característica para que no cupiera duda alguna respecto a quién era musulmán y quién no en las nuevas sociedades conquistadas en las que, inicialmente, los creyentes de esa religión eran una minoría.

Uno de los primeros tratados de derecho islámico compuestos en al-Andalus —una obra titulada *Al-'Utbiyya*, cuyo autor, al-'Utbī, murió en 869 — respondía a este tipo de problemas. En este tratado se exponían un gran número de cuestiones legales referidas a situaciones de la vida cotidiana en las que se producían contactos de musulmanes con cristianos y judíos: ¿se puede comprar sandalias a los cristianos o ropas hechas por ellos teniendo en cuenta que han podido beber vino antes? Si un hijo se ha convertido al islam, pero su padre sigue siendo cristiano, ¿está permitido que éste lave el cuerpo si el hijo muere? ¿Qué ocurre, en fin, si hay escasez en una ciudad y la única carnicería que tiene carne pertenece a un judío? Las respuestas a estos problemas solían ser muy restrictivas. Mejor no comprar sandalias a un cristiano, mejor no ir a las carnicerías de los infieles, mejor no juntarse

con cristianos durante las celebraciones de Navidad ni intercambiar regalos con ellos, mejor abstenerse de asistir a banquetes con gentes de las otras religiones. Tan impensable como que los infieles profirieran la más mínima desconsideración hacia el Profeta y su religión, también lo era que una musulmana se casara con un cristiano o un judío, aunque sí era posible, en cambio, que un musulmán esposara a una cristiana o a una judía, pues en este caso los hijos de tal unión habrían de ser siempre musulmanes. La infinidad de situaciones que podían darse en el seno de una sociedad diversa como era la andalusí fue objeto de una minuciosa normativa por parte de los juristas musulmanes, que se veían obligados a reiterar y recordar la existencia de estos límites una y otra vez, señal de que las gentes tendían a saltárselos continuamente en su vida cotidiana.

La idea de que las religiones podían coexistir, siempre y cuando no se mezclaran ni pusieran en tela de juicio la primacía política, social e ideológica del islam, acabó consagrándose en al-Andalus y terminó teniendo un gran desarrollo en la península ibérica durante toda la época medieval. La ley islámica incorporó y desarrolló, por lo tanto, la tradición tardoantigua, que reconocía la existencia de una sociedad diversa pero compartimentada, basada en el predominio del islam, que encarnaba la definitiva revelación divina, abrogando todas las anteriores y relegando, en consecuencia, a un papel subsidiario a quienes habían decidido ignorarla. De ellos, y solamente de ellos, dependía que quisieran convertirse a la nueva religión.

La conquista árabe permitió a las comunidades judías reorganizarse de nuevo, restableciendo redes y aprovechando las oportunidades que les otorgaba el gran espacio unitario que el islam había creado y que permitía la circulación de gentes, bienes e ideas por un gran ámbito geográfico que iba desde la península ibérica hasta los confines con la India. Estos trascendentales cambios tardaron tiempo en surtir efecto. Es muy poco lo que se conoce de las comunidades judías en al-Andalus durante los dos

siglos y medio posteriores a la conquista, pero súbitamente, en la segunda mitad del siglo X, encontramos una expansión sin precedentes. Este florecimiento se suele asociar con la figura de Ḥasdāy b. Shabrūṭ, un personaje que impulsó gran número de iniciativas que fomentaron la vitalidad social e intelectual de esas comunidades en al-Andalus. Nacido hacia el año 915 en el seno de una rica familia judía oriunda de Jaén, pero establecida en Córdoba, Ḥasdāy se convirtió en una figura importante en la corte del recién proclamado califa omeya, ʻAbd al-Raḥmān III. En su calidad de médico y consejero del califa, promovió amplios contactos diplomáticos con los reinos cristianos del norte y de otras latitudes. Su dominio del árabe, del latín y del hebreo, y la abundante correspondencia que ello le permitió entablar, abrieron en pleno siglo X una puerta a intercambios pacíficos que implicaron una considerable transmisión de conocimiento. Si, por ejemplo, el rey de León, Sancho el Craso, estaba tan gordo que apenas podía montar a caballo, ¿por qué no traerle a Córdoba y prescribirle una dieta de adelgazamiento para así convertirle en aliado?

El activo papel que jugó Ḥasdāy en la corte no le privó de ocuparse de las necesidades de sus correligionarios. En su calidad de *nasi* o «príncipe» de las comunidades judías en al-Andalus, desempeñó un incansable papel en la recuperación del hebreo como lengua sagrada usada originariamente en los textos bíblicos. Algunos de sus colaboradores se convirtieron en reputados literatos y sabios, de tal manera que son muchos los desarrollos culturales del judaísmo medieval hispano (véase el capítulo anterior) que pueden retrotraerse a él. Textos judíos hasta entonces dispersos fueron traídos a Córdoba, lo que permitió que los estudios sobre el Talmud vivieran un renacer. Ḥasdāy llegó a pedir al emperador de Bizancio que mostrara una actitud más tolerante hacia los judíos que vivían en sus dominios, mientras que no ahorraba esfuerzos por conseguir ponerse en contacto con el misterioso y remoto pueblo de los jázaros, que habitaban a

orillas del mar Caspio y sobre los que existían testimonios muy fiables que afirmaban que habían abrazado el judaísmo.

El papel jugado por Ḥasdāy en la corte califal abrió el camino para que otros correligionarios suyos pudieran desempeñar puestos políticos destacados. No obstante, a la larga, estas promociones también sirvieron para constatar las limitaciones que imponía la rígida división confesional de la sociedad andalusí. Contrariamente a lo que a veces se afirma, Ḥasdāy nunca fue visir —hubiera sido un escándalo para los omeyas cordobeses tener un visir judío—, pero, tras la caída del califato, el ambiente multicultural de los reinos de taifas permitió que, en el siglo XI, algunos judíos alcanzaran posiciones muy relevantes. Éste fue el caso de la taifa de Granada, cuyos monarcas llegaron incluso a nombrar al célebre literato Samuel b. Nagrila y a su hijo como visires. Sin embargo, la reacción en determinados círculos musulmanes fue muy virulenta ante lo que se consideraba una iniquidad consistente en poner a los creyentes bajo la autoridad de administradores judíos. Un violentísimo poema contemporáneo escrito por Abū Isḥāq al-Ilbīrī (m. en 1066) calificaba a Ibn Nagrila como «mono» acusándole de pertenecer a una «raza impura» y de ser él y los suyos «crías de la fornicación»:

> Ellos recogen los impuestos,
> comen y comen a quijada batiente,
> y visten lujosa ropa
> mientras que vosotros estáis vestidos con humildes (ropajes).
> [...]
> Apresúrate a degollarlo como sacrificio,
> inmólalo como un carnero cebón
> y no levantes la presión a su grupo,
> pues han amasado toda clase de objetos preciosos.
> [...]
> Han violado el pacto que tenían con nosotros.

¿Cómo podríamos ser censurados como violadores [de pactos]?
¿Cómo pueden tener ellos la dhimma
y estar nosotros en la oscuridad, mientras ellos están visibles?
[...]
Respeta a Dios en su partido,
pues [los] del partido de Dios son los vencedores. [3]

Estas violentas invectivas se plasmaron en una cruenta rebelión popular contra los judíos en Granada en 1060 que terminó con el asesinato de Yūsuf b. Nagrila y de otros muchos de sus correligionarios en la ciudad. Este episodio puso por primera vez de manifiesto los límites de la diversidad andalusí. Como veremos a continuación, durante los siglos posteriores, en los reinos cristianos del norte, ocurrieron casos similares que venían a demostrar que las divisiones confesionales de las sociedades medievales podían permitir la diversidad religiosa hasta unos determinados límites. Aunque el episodio de Granada no tuvo una continuidad y las comunidades judías pudieron continuar floreciendo en al-Andalus durante los cien años siguientes, no volvemos a encontrar a personajes judíos ocupando cargos políticos tan destacados.

El momento más complicado para los judíos de al-Andalus se produjo a finales del siglo XII cuando el dominio de la dinastía almohade entrañó un programa religioso que buscaba poner fin a la diversidad religiosa dentro de sus dominios de una manera similar a lo que había decretado el profeta Mahoma en Arabia durante su predicación. Esta política entrañó la huida de destacadas personalidades como el sabio cordobés Maimónides, uno de los filósofos más destacados de la Edad Media, quien acabó sus días en Egipto en 1204. El exilio de Maimónides suele considerarse como el momento que marca el declive de las comunidades judías en al-Andalus y el paradójico inicio de su momento de mayor esplendor en los reinos cristianos.

La «tolerancia» de los reinos cristianos

La conquista árabe del siglo VIII también marcó un antes y un después para las comunidades judías en los reinos cristianos del norte. Por mucho que los monarcas de la llamada «Reconquista» se proclamaran herederos de los antiguos reyes visigodos, hasta finales del siglo XIV a ninguno se le ocurrió poner en práctica nada que fuera similar a la legislación antijudía promulgada por los últimos monarcas toledanos. Al igual que en al-Andalus, las comunidades judías gozaron de una protección que dependía de los soberanos cristianos. Los fueros y privilegios locales de ciudades y villas solían incluir cláusulas que garantizaban la seguridad jurídica a las personas y bienes de los judíos. En casos como, por ejemplo, el Fuero de Castrojeriz, en 974, se establecía que, si se producía un homicidio, se pagaría lo mismo por un judío que por un cristiano, lo que evidencia el gran cambio producido con respecto a la situación que se había vivido en el reino visigodo.

Desde el siglo XI también existen referencias a cortesanos, funcionarios y consejeros judíos en los entornos de los reyes tanto en Castilla como en Navarra o Aragón. Esta política tampoco era del agrado de los papas de Roma, tal y como revela una carta de Gregorio VII al rey de Castilla, Alfonso VI, en la que el pontífice afeaba al monarca que permitiera a los judíos ocupar cargos desde los cuales podían permitirse sojuzgar a los cristianos. Este acentuado protagonismo, sin embargo, era reflejo de la omnipresencia de las comunidades judías en todos los reinos cristianos. Podían ser más numerosos en unas regiones que en otras, pero todo apunta a que los judíos constituían un segmento de la población considerable que, en algunas ciudades, como Burgos o Barcelona, podía llegar hasta casi el 10 % del total, lo que los convertía en una presencia cotidiana. La imagen tópica suele asociarlos como un grupo reducido de sabios médicos, avariciosos prestamistas o ricos mercaderes urbanos, pero hay muchas

evidencias que prueban que la mayor parte eran artesanos o pequeños comerciantes y que sólo una minoría, eso sí, muy señalada, practicaba actividades como el préstamo y la medicina. Los judíos no vivían únicamente en las ciudades, sino también en zonas rurales. Cuando los reyes desoían los preceptos eclesiásticos y nombraban a judíos para cargos de gobierno, tan sólo estaban reflejando la propia diversidad social sobre la que gobernaban.

El florecimiento económico de estas comunidades en los reinos cristianos permitió formas de mecenazgo que explican la actividad de multitud de autores judíos que produjeron algunas de las obras de referencia de esta cultura judía hasta nuestros días. Un ejemplo de ello es la *Hagadá* de Sarajevo, realizada en Barcelona en 1350, sin duda el más famoso de los manuscritos hebreos iluminados con escenas de la Biblia. Sacado del país en tiempos de la expulsión de los judíos, el manuscrito fue llevado a Italia, en donde acabó en manos de un coleccionista particular que decidió venderlo al Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina, en Sarajevo. Durante el caos de la guerra de los Balcanes, el manuscrito estuvo a punto de desaparecer, e incluso hubo falsos rumores que aseguraban que se había vendido.

Otra muestra de la capacidad de mecenazgo de personajes destacados de las comunidades judías durante esta época es la sinagoga del Tránsito, en Toledo. Mandada construir por Samuel ha-Leví (m. en 1361), tesorero del rey Pedro I, esta sinagoga es una espléndida síntesis de diversas tradiciones artísticas en un mismo edificio (Fig. 8). La decoración que adorna sus muros es típicamente andalusí, pero se mezcla con inscripciones bíblicas escritas en hebreo que imitan las inscripciones coránicas que aparecen en las mezquitas contemporáneas. De la misma forma que en la *Hagadá* de Sarajevo, los primeros folios contienen los escudos del condado de Barcelona y del reino de Aragón, en los muros del Tránsito se representan también los emblemas de Castilla y León. La techumbre, en fin, está

recorrida por otra inscripción en árabe que repite las palabras «felicidad, bienestar, gloria y honor» (*al-Yumn wa-l-Salāma wa-l-ʻizza wa-l-Karāma*).

Edificios como la sinagoga del Tránsito o el manuscrito de la *Hagadá* de Sarajevo son muestras, entre otras muchas, de la diversidad existente en las sociedades medievales ibéricas de esta época. Más adelante veremos casos similares en testimonios que proceden de entornos cristianos. Todos ellos muestran la punta de un iceberg de lo que debió de ser una sociedad atravesada por diferencias religiosas, lingüísticas y culturales, pero en las que los contactos cotidianos y las influencias mutuas configuraban un mosaico cuya riqueza muchas veces queda oscurecida por las descripciones de unos reinos obsesionados por un exclusivo afan reconquistador.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la presencia de los judíos estuviera plenamente normalizada. El célebre código legal promulgado por Alfonso X el Sabio, las *Siete Partidas*, redactado entre 1256 y 1265, incluye un título consagrado íntegramente a los judíos que constituye otra muestra de las severas limitaciones que siempre presentaba, de una manera u otra, la diversidad medieval, así como de los elementos que llevaban ya implícito el germen de su ruptura. Merece, pues, la pena que nos detengamos en analizarlo con detalle, ya que este texto legal contiene muchas claves que permiten comprender tanto la forma en que el poder hacía frente a la diversidad como las tensiones sociales que subyacían en un entorno tan heterogéneo.

El legislador alfonsí comienza definiendo como «judío» a todo aquel que observa «la ley de Moisés» y practica la circuncisión. Dios ha ordenado la cautividad de los judíos por haber instigado la crucifixión de Jesús, razón por la cual pueden vivir entre cristianos, siempre y cuando lo hagan «mansamientre e sin mal bollicio», absteniéndose de hablar mal de la fe cristiana o de realizar cualquier actividad de proselitismo, so pena de ser condenados a muerte. Ningún cristiano, sea hombre o mujer, puede residir en casas de judíos, ni aceptar una invitación a comer o beber con ellos. Los

judíos no pueden bañarse con los cristianos, algo que también recogían algunos fueros locales que estipulaban el uso del baño de la villa para los hombres los martes, jueves y sábados, para las mujeres los lunes y miércoles, y para los judíos el viernes y el domingo. Aunque los judíos pueden contratar a cristianos para trabajar, cultivar sus tierras o para que los guíen cuando tienen que viajar por regiones peligrosas, les está prohibida la posesión de siervos cristianos. Los judíos que se acuestan con mujeres cristianas son culpables de una gran insolencia y por lo tanto se ordena que sean ejecutados, pues si los cristianos que cometen adulterio con mujeres casadas deben ser condenados a muerte, mucho más la merece un judío que se atreve a acostarse con mujeres cristianas, espiritualmente casadas con nuestro señor Jesucristo en virtud de la fe y del bautismo. Los judíos, en fin, tienen vedado ostentar cualquier cargo desde el que puedan oprimir a los cristianos.

En compensación, las *Partidas* también estipulan que está prohibido infligir cualquier daño físico a los judíos o tomar por la fuerza sus posesiones. Las sinagogas pueden ser reparadas, pero la construcción de otras nuevas queda prohibida sin permiso expreso del rey. Los judíos no han de ser molestados por los cristianos mientras estén realizando sus ritos, ni ser llamados a juicio o testificar durante el *Sabbath*. Por el contrario, las *Partidas* incluyen también una insólita restricción que revela el recelo que suscitaba la relación estrecha con ellos: nadie puede recibir medicinas hechas por un judío; en caso de diagnóstico y prescripción de un remedio por parte de un médico judío, éste debe ser preparado por un cristiano que conozca sus contenidos.

Las *Partidas* también estipulan que no puede obligarse a los judíos a convertirse. Si algún judío desea hacerse cristiano, debe ser por convencimiento. Eso sí, ningún correligionario puede impedir esa conversión, y cualquier asesinato o ataque realizado por ese motivo es castigado con dureza ejemplar. Además, el nuevo cristiano sigue teniendo

derechos sucesorios sobre la herencia de sus padres o parientes judíos. Los cristianos, por su parte, están obligados a honrar al converso: nadie debe atreverse a menospreciarle a él o a su linaje por su pasado judío, e incluso se subraya de forma explícita que puede disfrutar de los mismos cargos y honores que cualquier otro cristiano.

Las prescripciones sobre las relaciones entre judíos y cristianos en la vida cotidiana, reguladas por las *Partidas*, recuerdan mucho a las que existían en al-Andalus. Para cualquiera que conociera las normas y la aplicación del derecho musulmán, estas prescripciones eran familiares. No obstante, el título de las *Partidas* sobre los judíos contiene una ley muy específica y particularmente estremecedora. En ella (*Partidas*, 7.24.2), se advierte a los judíos que deben conducirse con especial cuidado el día de Viernes Santo y deben quedarse encerrados en su barrio hasta el Sábado Santo por la mañana, pues, si reciben cualquier daño por parte de cristianos en ese día, no pueden presentar reclamación alguna. El legislador afirma que esta prescripción se debe a que ese día, en algunos lugares, los judíos hacen escarnio de la pasión secuestrando a niños y poniéndolos en la cruz, o haciendo figuras de cera para crucificarlas. El legislador no tiene ninguna prueba de ello. Simplemente afirma haberlo oído: «E porque oymos dezir que en algunos logares los judíos fizieron e fazen el dia de Viernes Santo remembrança de la passion de Nuestro Sennor Jhesu Christo en manera de escarnio furtando los ninnos e poniendolos en cruz». Si tal cosa llega a probarse, el rey debe ejecutar sin miramientos a quienes hayan participado en tales actos.

El señalamiento de los judíos como responsables del asesinato ritual de niños es un tema que tuvo gran difusión y persistencia en la cristiandad. Sus orígenes se remontan a un suceso que había acaecido en Inglaterra, y que obtuvo una repercusión extraordinaria en toda la cristiandad occidental. En marzo de 1144, William, un niño de doce años que era aprendiz de curtidor, apareció asesinado en las afueras de la ciudad de Norwich durante la

Semana Santa. El tío del niño acusó a los judíos de haber sido los responsables del crimen. Sin embargo, nada pudo probarse y William fue enterrado en el cementerio del priorato de Norwich sin mayores ceremonias. Cinco años después, un nuevo prior llegó a Norwich y decidió reabrir el caso en un momento de gran tensión debido al asesinato del jefe de la comunidad judía de la ciudad por un aristócrata local que le debía grandes sumas de dinero. Poco después, un monje, llamado Thomas de Monmouth, compuso en 1150 una obra titulada *The Life and Passion of William of Norwich* («*Vida y pasión de William de Norwich*»), en la que acusaba a los judíos de ser los autores del asesinato. Según este relato, William había sido llevado a la casa de uno de los principales banqueros judíos de la ciudad mediante engaños. Allí había sufrido las mismas torturas que Cristo, y después había sido coronado con espinas y abandonado en medio del bosque, en un asesinato realizado como burla de la pasión. Thomas de Monmouth llegaba a decir que la sepultura del niño ya había obrado milagros, por lo que tenía el potencial de convertirse en un foco de peregrinación y, por consiguiente, de jugosos beneficios económicos para el priorato de Norwich.

La historia del asesinato de William de Norwich contiene muchos de los elementos que confluyeron en el aumento del sentimiento antijudío en el occidente medieval cristiano: la identificación del judío como responsable de tragedias que afectaban a los cristianos, su condición de chivos expiatorios para desviar la atención de los desmanes de la aristocracia, o el papel de la Iglesia como proveedora de la munición ideológica necesaria para la exaltación de las masas. A pesar de que la patraña urdida por Thomas de Monmouth no tuvo mayor recorrido (la Iglesia jamás ha reconocido ningún caso de martirio realizado por judíos), la historia del niño de Norwich corrió como la pólvora. No tardaron en denunciarse casos similares tanto en Inglaterra como en Francia, donde en 1171, en la ciudad

de Blois, más de treinta hombres, mujeres y niños judíos fueron quemados tras haber sido acusados de cometer un asesinato ritual similar.

Las *Partidas* ponen de manifiesto que esta historia circulaba ya en España. La acusación de que los judíos, a falta de un niño, podían utilizar una figura de cera para hacer escarnio de la pasión aparece también en obras literarias del período, como en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, así como en la *Cantiga* número 12 del propio Alfonso X. En esta cantiga se relata cómo el obispo de Toledo, cuando está celebrando con los fieles la festividad de la Virgen, el día 15 de agosto, escucha la voz de ésta que le advierte de que la perfidia de los judíos sigue torturando a su Hijo. Las gentes marchan a la judería de la ciudad, donde encuentran a un grupo de judíos que han moldeado una figura de cera en una cruz, colocando sobre ella una corona de espinas. La ilustración de esta cantiga en el célebre códice de El Escorial ilustra todo el relato y, en particular, el momento en que los judíos son descubiertos y ejecutados a manos de los toledanos (Fig. 9).

Siglos de condenas teológicas habían hecho de los judíos un elemento muy reconocible dentro del «cuerpo social». La supuesta «tolerancia» que reflejan las *Partidas* era un intento de regular la presencia de gentes con unas creencias y un pasado execrables, pero a las que no había más remedio que aceptar porque Dios así lo había querido. Bastaba, sin embargo, que las tensiones sociales se incrementaran y que los judíos más poderosos se vieran señalados por aristócratas arruinados, burgueses endeudados o cortesanos despechados por no haber conseguido un cargo para que esa presencia se convirtiera en el blanco de una presión en la que convergían motivaciones e intereses muy diversos. Esos intereses siempre tenían, de una forma u otra, el sustento ideológico de la Iglesia. Ese componente siempre había estado ahí. Desde los tiempos de Isidoro de Sevilla.

RAZA, SANGRE Y EXPULSIÓN

Examinemos de nuevo las miniaturas de las *Cantigas*. Resulta muy fácil distinguir en sus ilustraciones los personajes judíos de los cristianos. Envueltos en capas con capucha, sus rostros presentan narices ganchudas, melenas largas y barbas bien pobladas, mientras que los cristianos tienen rasgos proporcionados, son imberbes, o llevan barbas y cabellos bien recortados. Estas miniaturas se cuentan entre los primeros ejemplos del arte occidental que presentan a los judíos con rasgos muy marcados y caricaturescos. Hasta entonces, las raras imágenes de judíos en la iconografía medieval se limitaban a mostrarlos tocados con gorros o sombreros característicos, pero sin que sus rasgos denotaran diferencias apreciables con los cristianos. De hecho, pocos años antes de la composición de las *Cantigas*, en el IV Concilio de Letrán de 1215, el papa Inocencio III había defendido que los judíos tenían que llevar algún distintivo externo debido a que resultaba imposible reconocerlos por su apariencia física. Como señalaba con socarronería el historiador David Romano, ni en los tiempos más duros de la segregación racial en Estados Unidos a nadie se le ocurrió jamás obligar a ponerse una señal distintiva a la población negra por razones obvias. En la Edad Media sí, por la sencilla razón de que un judío y un cristiano eran físicamente indistinguibles.

Desde el siglo XIII en adelante, miniaturas, pinturas y esculturas crearon el estereotipo del judío en multitud de escenas. En ellas se representaban, por ejemplo, las enseñanzas de Jesús en el Templo ante sorprendidos sabios judíos, el papel destacado que estos jugaron durante la pasión, o su regocijo ante el Calvario mientras los discípulos y la Virgen lloraban desconsolados la muerte de Cristo. El «judío» ya no sólo era señalado en leyes y textos literarios, sino que ahora adquiría una imagen visual a través de signos que le delataban y demostraban las iniquidades que su pueblo había cometido contra Dios.

Esta caracterización física del judío suscita un problema sobre el que los historiadores han debatido mucho, y que es extraordinariamente importante:

la inquina antijudía, ¿fue sólo un rechazo religioso? ¿O existió ya en la Edad Media un odio racial antisemita similar al que en época contemporánea ha llevado a barbaries como el nazismo? La cuestión tiene una enorme complejidad. Si las medidas tomadas contra los judíos en época medieval estuvieron sólo motivadas por el rechazo a su religión, se puede concebir que el antisemitismo ha tenido un origen contemporáneo, alimentado por teorías seudocientíficas del siglo XIX y por ideologías que, en plena era de la industrialización, desviaron la inquina de la clase obrera contra unos enemigos más identificables que sus explotadores capitalistas. En cambio, si las persecuciones medievales estuvieron motivadas por las mismas causas que provocaron los *pogroms* o el Holocausto, se puede argüir que el antisemitismo ha sido una constante en las sociedades cristianas en los últimos dos mil años.

Ninguna de estas dos explicaciones es del todo correcta, aunque ambas contienen elementos verosímiles. Es cierto que las persecuciones contra los judíos se nutrieron de argumentos y tópicos que tuvieron una larga permanencia a lo largo del tiempo. Todavía en el siglo XIX, por ejemplo, en lugares tan distantes como Kiev o Damasco se levantaron acusaciones y persecuciones contra los judíos por haber sido los supuestos responsables de asesinatos de niños. Sin embargo, las circunstancias y percepciones que estuvieron unidas a ellas fueron tan cambiantes como las sociedades en las que vivían perseguidores y perseguidos. En época visigoda, por ejemplo, Julián de Toledo era de origen judío, lo que no le impidió ejercer como obispo de Toledo, convertirse él mismo en un fanático propagandista contra sus antiguos correligionarios y acabar siendo incluido entre los santos de la Iglesia. Hablar de antisemitismo en esta época resulta, pues, anacrónico. No obstante, el argumento del deicidio, que estigmatizaba a los judíos por ser los descendientes de quienes habían sido responsables de la muerte de Jesucristo, contenía ya la semilla de un dilema: si el estigma que Dios había hecho recaer sobre el pueblo judío había sido heredado por todos y cada

uno de sus miembros a lo largo de los siglos, ¿qué ocurría cuando un judío se convertía? ¿Podía considerarse entonces que el bautismo lo borraba?

Una de las miniaturas incluidas en el manuscrito de las *Cantigas* de Alfonso X conservado en El Escorial, concretamente la número 4, permite ilustrar este tema. En ella se narra el caso de un niño judío al que su padre, un vidriero de Burgos, arroja al horno tras enterarse de que ha recibido la comunión. Ante los gritos de la madre, los vecinos llegan y comprueban con asombro que el niño ha sido respetado por las llamas gracias a la protección de la Virgen. La madre y el niño se convierten al cristianismo y el padre es castigado, siendo arrojado al horno. En una primera imagen, se muestra al niño judío tomando la comunión de la Virgen; en la posterior aparece emergiendo de las llamas y siendo acogido por cristianos (Fig. 10). Compárense sus facciones: no cabe duda de que han cambiado. En la primera presenta una nariz ganchuda delatadora; en la segunda, sus facciones son ya correctas. Ha dejado de ser judío y sus facciones se han regularizado. La «racialización» del judío es, pues, «subsanable».

Sin embargo, la realidad tampoco en esto acabó revelándose como la pintaba el miniaturista. Cuando en las *Partidas* se ordena que después de que los judíos se conviertan al cristianismo «todos los de nuestro sennorio los onrren e ninguno nin sea osado de retraer a ellos nin a su linaje de cómo fueron judios en manera de denuesto» (es decir, que nadie se atreva a despreciarlos a ellos o a su linaje por haber sido judíos), se está reconociendo implícitamente el recelo que provocan los conversos. Exactamente lo mismo que, hemos visto, había ocurrido en el reino visigodo siglos atrás. La duda de que, bajo la apariencia externa de abrazar el cristianismo, se estuviera manteniendo de manera oculta la antigua religión se convirtió de nuevo en una obsesión que no hizo más que aumentar a medida que se incrementaba el número de conversiones ante una persecución cada vez más implacable. El pecado de la apostasía era uno de los más serios que un cristiano podía afrontar —exactamente igual que

ocurría con los musulmanes en al-Andalus— y, por ello, la acusación de criptojudaísmo solía llevar aparejada la muerte, generalmente en la hoguera. Descubrir indicios de lo que se dio en llamar «judaizar» se convirtió así en una espiral de acusaciones y contraacusaciones que afectó a cualquier estrato social en cualquier medio, fuera rural o urbano.

Las crisis que se vivieron en los reinos hispanos durante el siglo XIV no hicieron más que agudizar el problema. En esa centuria, a los conflictos provocados por una nobleza cada vez más necesitada de recursos y empeñada en aumentar las cargas sobre los campesinos vino a sumarse desde 1348 la peste negra, que produjo mortandades pavorosas en muchos territorios. No faltaron entonces bulos que achacaban a los judíos el envenenamiento de aguas y pozos como causa de la epidemia, una acusación que bebía de la misma desconfianza social que había llevado a Alfonso X a prohibir que los remedios medicinales administrados a cristianos fueran preparados por judíos. Las convulsiones políticas de la época, especialmente la lucha dinástica en Castilla entre Enrique de Trastámara y el rey Pedro I —tataranieto de Alfonso X—, dieron pábulo a una intensa propaganda. Una de las acusaciones que los Trastámara utilizaron contra Pedro I era que éste era, en realidad, un «cuco», un bebé judío, que había sido puesto en la cuna por su madre, la reina, quien había dado a luz a una niña pero no quería verse repudiada por no haber tenido un heredero. Eso explicaba, en opinión de sus enemigos, que Pedro fuera tan amigo y defensor de los judíos. En el curso de las campañas militares, las tropas del pretendiente Trastámara atacaron juderías en Toledo, Cuenca y Nájera entre 1355 y 1360, lo que propició saqueos similares en otras ciudades. Por esa misma época, en Cataluña, la crisis social provocaba también ataques a las juderías de Gerona, Lérida, Cervera o Tárrega.

La Iglesia suministró la munición ideológica que llevó a enconar aún más la situación. Nuevas órdenes de monjes mendicantes, como los franciscanos y los dominicos, estaban ayudando a cambiar por esos años la

fisonomía del cristianismo. Los monasterios dejaron de estar ubicados en recónditos lugares aislados para asentarse en populosos centros urbanos, lo que aseguraba audiencias multitudinarias a los sermones de los clérigos. Un nuevo e importante dogma cristiano había emergido, además, en el Concilio de Letrán de 1215. Este nuevo dogma proclamaba que, durante la eucaristía, la hostia consagrada se convierte en el auténtico cuerpo de Cristo por medio de la transubstanciación; no se trataba, pues, de un mero símbolo o de un recuerdo de la Última Cena, como hasta entonces la Iglesia había establecido, sino que la hostia se convertía en el verdadero *Corpus Christi*, razón por la cual no podía ser profanada. Este dogma tuvo obvias dificultades para ser adoptado y entendido por la gente —¿comer el cuerpo de Cristo?—, y para hacerlo entender mejor pronto comenzaron a circular relatos que describían a los judíos profanando hostias consagradas, arrojándolas a ollas hirviendo y comprobando que, para su horror, surgía sangre de ellas por ser portadoras del *Corpus Christi*. Estos relatos no sólo ayudaron a hacer comprensible la nueva doctrina, sino también a subrayar por enésima vez la *obstinata malitia* de los judíos.

A lo largo del siglo XIV comenzaron a proliferar frailes enardecidos que predicaban ante grandes audiencias urbanas que todos los males políticos y sociales provenían de los judíos, denunciando también que sus maquinaciones y el apoyo de gobernantes impíos los ponían al abrigo de las tribulaciones que castigaban al común de los cristianos. Cualquier indicio de que la buena fortuna acompañaba a un judío frente a las penurias de un campesino o artesano cristiano tenía así el potencial de convertirse en un agravio que, inflamado por la propaganda, sólo podía desbordarse de manera crecientemente agresiva.

Los nombres de estos eclesiásticos que ejercieron como predicadores contra los judíos llenan esta época. Pedro de Ollogoyen fue un franciscano que impulsó con sus soflamas las bandas navarras de «matadores de judíos» que en 1328 realizaron un sangriento asalto a la aljama de Estella. En 1391,

otro exaltado eclesiástico, Fernán Martínez, arcediano de Écija, comenzó a predicar sermones incendiarios que identificaban a las sinagogas con moradas del Anticristo y a los judíos como los causantes de todos los males. Las tímidas reconvenciones de sus superiores eclesiásticos, que intentaron convencer al arcediano de que, a pesar de ser «malos y perversos», los judíos no debían ser maltratados, llevaron a Fernán Martínez a pensar que tenía vía libre. En junio de 1391 se puso al frente de una multitud que asaltó la judería de Sevilla, produciendo centenares de muertos. Los asaltos se extendieron por el resto de Andalucía, Toledo y Cuenca, y desde allí hacia Valencia y Cataluña, donde a principios de agosto los ataques habían llegado a Barcelona, Lérida y Mallorca. Por todas partes, los sucesos adquirieron ribetes dramáticos. En Valencia, el 9 de julio, la entrada en la judería fue forzada por una multitud que no se arredró siquiera ante la presencia del infante Martín —el futuro rey aragonés Martín el Humano—, cuya guardia se vio desbordada y fue incapaz de impedir la masacre de dos centenares y medio de judíos, así como violaciones y destrucciones.

Ni Pedro de Ollogoyen ni Fernán Martínez pagaron un precio demasiado alto por las violencias que habían provocado. El primero acabó tranquilamente sus días en el monasterio de Olite, mientras que Fernán Martínez sólo pasó dos meses en prisión y murió rodeado de una aureola de virtud en su ciudad. Ni los monarcas ni mucho menos los poderes eclesiásticos estaban dispuestos a escarmentar a quienes, en el fondo, compartían sus mismos principios. Un dominico, el célebre Vicente Ferrer, que decía abominar de la violencia, mantenía que era imposible ser buen cristiano si uno tenía un vecino judío, abogando así por emplear una presión que hiciera cada vez más difícil la práctica del judaísmo. Estas posturas inspiraron la adopción de medidas cada vez más restrictivas. Los monarcas comenzaron a ordenar la reclusión de la población judía en determinados barrios, o la obligación de escuchar sermones aleccionadores que permitieran ablandar su inveterada dureza de corazón.

Tales restricciones, además de las que venían existiendo desde tiempo atrás, buscaron y lograron resquebrajar la cohesión interna dentro de las comunidades. Después de los acontecimientos de 1391, muchos judíos llegaron a la conclusión de que era preferible tomar el bautismo a seguir viviendo bajo la amenaza de ser despedazados cada vez que un fraile enardecía a las multitudes contra ellos. El resultado fue que las conversiones aumentaron exponencialmente. Sólo en Valencia, inmediatamente después de los acontecimientos de julio de ese año, las conversiones fueron tantas que se agotó el aceite mezclado con bálsamo que se usaba para el bautismo. Quienes, en cambio, decidían mantener sus creencias, dedicaban sus esfuerzos a que las aljamas no se desintegraran intentando que los conversos al cristianismo no heredaran de sus familias judías, que sus esposas se separaran de ellos «como quien huye de una serpiente» o, incluso, que los apóstatas volvieran al redil, a pesar de las tremendas consecuencias que ello podía tener.

Las conversiones, sin embargo, avanzaban a buen ritmo, en parte también porque muchos «cristianos nuevos» protagonizaban carreras de éxito político y social. Hubo familias conversas que se integraron en la oligarquía urbana de ciudades como Sevilla, Palencia o Toledo. En aldeas, villas y ciudades, judíos humildes, artesanos o pequeños comerciantes siguieron el mismo camino, lo que les permitió mantener sus antiguas ocupaciones. Sorprendentemente, la buena formación que ya tenían algunos de estos conversos los hizo también candidatos idóneos para ejercer como eclesiásticos. Son muy numerosos los clérigos de origen converso que se documentan en lugares como Córdoba, Toledo o Sevilla. Algunos tuvieron, incluso, carreras fulgurantes. Ése fue el caso, entre otros, del antiguo rabino Salomon ha-Levi, quien se convirtió al cristianismo y llegó a ser designado obispo de Cartagena y de Burgos tras ser bautizado con el nombre de Pablo de Santa María. Su hijo, Alonso de Cartagena (m. en 1456), también fue obispo de esa diócesis y tuvo un destacado papel en el Concilio de Basilea

de 1431. De nuevo en estos casos, pues, la procedencia étnica no parece haber impedido una integración social más o menos exitosa.

No obstante, las circunstancias concretas que concurrían en cada caso eran innumerables, y todo indica que el caldo social en el que se estaban precipitando tantos y tan paradójicos ingredientes estaba mudando muy rápidamente. Había quien se convertía intentando huir de un matrimonio fallido con una esposa u esposo judío, o quien lo hacía buscando una unión que la diferencia religiosa hacía imposible; no faltaban los conversos que pretendían emprender una nueva vida, a veces en otro lugar y bajo un nombre distinto, o quienes hacían un minucioso cálculo de las posibilidades de ascenso social. Los había que habían llegado a convencerse de la supremacía del cristianismo y de lo vano de seguir esperando un mesías, pero también estaban aquellos que dentro de una profunda actitud escéptica —o de una convencida creencia en Dios— consideraban indiferente la adopción de un credo religioso u otro. Naturalmente, hubo también muchos casos de criptojudaísmo entre quienes no habían tenido más remedio que adoptar el cristianismo por la brutalidad que les rodeaba, pero se resistían a dejar de practicar la religión de sus ancestros manteniendo una resistencia callada frente a la agresión que recibían.

La infinidad de situaciones que convergían en cada conversión no hizo más que alertar a los eclesiásticos encargados de escudriñar las vidas de sus fieles y también, todo hay que decirlo, a los propios conversos, temerosos de que estos criptojudíos socavaran la seguridad y el estatus que estaban intentando conseguir en la sociedad cristiana. Pronto circularon rumores y denuncias que hablaban de rituales judaicos ocultos, blasfemias proferidas por supuestos observantes en secreto durante los oficios, o prácticas cotidianas que no eran acordes con los usos sociales de quienes eran cristianos desde antiguo: mantener relaciones con los antiguos correligionarios, guardar libros hebreos o cocinar con aceite absteniéndose del uso de la manteca de cerdo —más generalizada por entonces que el

aceite en la cocina cristiana— se convirtieron en indicios sospechosos de prácticas judaizantes en un ambiente que fue tornándose progresivamente más enardecido.

El hecho de que muchos conversos fueran gentes acomodadas contribuyó a que las acusaciones de criptojudaísmo encontraran una enorme resonancia popular. Ver convertidos en gentes respetables y que llegaban a alcanzar posiciones de poder a quienes poco tiempo antes tenían que pedir perdón por el mero hecho de existir revistió de una nueva capa al odio contra los privilegios de clase. En 1436, los notarios de Barcelona exigieron que se prohibiera el acceso a ese cargo a conversos e hijos de padre y madre que no fueran «christianos de natura», es decir, cristianos viejos. En 1473, estalló también en Córdoba durante dos días una revuelta en la que los campesinos llegados a la ciudad persiguieron a los conversos acusándolos de estar esquilmándolos.

Unos años antes, en 1449, había estallado en Toledo una revuelta a propósito de una contribución extraordinaria, cuya recaudación había sido confiada a un converso. Lo que en principio había sido una protesta por una imposición fiscal abusiva acabó convirtiéndose en una sublevación contra la presencia de conversos en altos puestos de la administración. El concejo de la ciudad aprobó una *Sentencia Estatuto* que obligaba a que cualquiera que ostentara un cargo en el gobierno de la ciudad o en el cabildo de la catedral debía aportar una prueba de «pureza de sangre» que demostrara que entre sus ancestros no existían judíos. Pese a la oposición inicial del papa y de la corona, estas probanzas se generalizaron en universidades, concejos, cabildos y órganos de la administración, que exigían que cualquier persona que se integrara en ellos demostrara ser «cristiano de natura» y carecer, por tanto, de antecedentes judíos. Aunque, a medida que avanzaba el tiempo, era más difícil documentar estas probaturas, razón por la que en los siglos XVI y XVII eran muchas veces falsificadas, la «limpieza de sangre» se convirtió en uno de los argumentos para excluir también a indios y mestizos

de la administración virreinal en América, mientras que los organismos de la administración laica y eclesiástica siguieron manteniendo los estatutos de limpieza de sangre durante siglos: sólo en 1835 dejaron de ser necesarios para ingresar en ministerios, pero todavía hasta 1865 siguieron estando vigentes para ingresar en la Armada.

Súbitamente, se presentaba así la inédita circunstancia de que gentes cristianas eran señaladas por sus correligionarios en razón de su origen o, por decirlo en palabras de un eclesiástico de la época, Arnaldo Bernáldez (m. *ca.* 1513), porque, a pesar de su conversión, «hedían como judíos». Otros escritores se hacían lenguas del enriquecimiento con malas artes de los conversos, de su arrogancia en el desempeño de cargos públicos, o del hecho de que tuvieran la consideración de caballeros «hombres de baja extracción, acostumbrados a los más viles menesteres». Para colmo de males, estos conversos se mezclaban «con fijos e fijas de caballeros christianos viejos» para así borrar su huella genealógica. Uno de los participantes en la rebelión toledana de 1449, el bachiller Marcos García de Mora, en un memorial, además de afirmar que los conversos «eran e son de ruin linaje», también decía que habían estado «judaiçando, tiraniçando, simoniçando, heretiçando, adulterando, engañando, robando, lisonjeando, sembrando zizañas, mostrando falsos ensañamientos contra la fe cathólica».

El linaje se convirtió así en el signo que garantizaba un cristianismo sin mácula. Por mucho que algunos conversos argumentaran que ellos descendían del mismo linaje que la Virgen María y que la pertenencia al pueblo elegido los ennoblecía, o por mucho que monarcas y papas reiteraran que ya los apóstoles habían sido los primeros conversos, siglos de insistencia en que el deicidio cometido por los judíos se había transmitido a sus descendientes otorgó el argumento genealógico que necesitaban quienes, por unas razones u otras, se oponían a su súbito ascenso. La sangre de los conversos (o de los moriscos, como veremos) podía contaminar a los cristianos viejos con prácticas y errores heréticos.

La llegada de la imprenta a España en 1472 dio además una difusión hasta entonces inimaginable a furibundos tratados como el *Fortalitium Fidei*, escrito por un franciscano, Alonso de la Espina (m. en 1496), y que conoció sucesivas ediciones y traducciones. Partidario de instaurar una verdadera inquisición que llevara a la hoguera a cualquier sospechoso de judaizar, y uno de los primeros en proponer la necesidad de proceder a la expulsión de todos los judíos de los reinos cristianos, Espina estaba convencido de que los judíos descendían de la unión de Adán con Lilith, a quien la leyenda consideraba como la primera mujer anterior a Eva, de la que también provenían los demonios que atormentan a la humanidad. Al estigma religioso se le añadía ahora la mancha de sangre, generándose así la certidumbre de que sólo los cristianos viejos estaban a salvo de cualquier veleidad heterodoxa o judaizante.

En 1478 los Reyes Católicos tomaron una decisión trascendental. Los tribunales eclesiásticos inquisitoriales habían estado encargados hasta entonces de examinar aquellas conductas de cristianos acusados de practicar la herejía. Ahora, a la Inquisición se le encomendó también la tarea de juzgar a cualquiera que fuera sospechoso de prácticas judaizantes. Con esta medida se abría la puerta para que se multiplicaran las denuncias sobre infinidad de aspectos de la vida cotidiana. Una denuncia podía poner en marcha un largo proceso que, en el mejor de los casos, podía saldarse con una sentencia absolutoria que, sin embargo, no borraba tremendas penalidades y el temor a hacerse reo de un delito que podía entrañar penas muy severas. Recientemente, se ha tratado de relativizar el peso de la Inquisición en la configuración de la España moderna, aludiendo que el número de gentes ejecutadas fue menor a la producida en otras latitudes también afectadas por el fanatismo religioso. Este argumento es absurdo. El peso y la influencia de la Inquisición no pueden medirse simplemente en el número de personas finalmente ejecutadas, sino en los miles de procesos a los que dio lugar y al justificado temor que sus pesquisas provocaban entre

todo aquel contra el que se incoara un proceso. Las consecuencias de la condena se extendían a los descendientes del «judaizante», que quedaban inhabilitados para el ejercicio de cualquier cargo público.

La lectura de los miles de procesos inquisitoriales que se han conservado, anotados y archivados con minuciosidad eclesiástica, revela mundos pequeños, envueltos en la desconfianza y el temor. Catalina Royz, por ejemplo, es una niña de diez o doce años a quien su padre ha destinado a ser sirvienta en la localidad de Alfaro, en la actual provincia de La Rioja.[4] Durante un tiempo, ha estado al servicio de un tal Juan Iniesta, un antiguo judío converso de sesenta años. En 1490, Catalina Royz da testimonio ante los inquisidores, realizado «denodadamente y con cara de serena», asegurando que Iniesta charla con judíos en la calle, viaja con ellos, y frecuentemente come y bebe en su compañía. El suegro de Iniesta, por su parte, alguna vez le ha comentado a Catalina que más le vale ahorrarse el dinero que dedica a las misas y dejárselo a sus hijos, pues «todo esso es nada». Juan de Iniesta, además, ayuna en fechas del calendario judío, no prueba caracoles o tocino, mientras que consume carne en Cuaresma y regularmente come «manjares guisados de forma judaica». Además, la mujer de Iniesta enciende los viernes al anochecer unas candelillas, una costumbre judía relacionada con la celebración del *Sabbath*. Para comprobar estas acusaciones, se llama a testigos, se abre un expediente de 37 folios y, finalmente, Juan Iniesta y otros reos son condenados a pagar altas sumas de dinero.

El proceso de Catalina Royz y Juan Iniesta no es más que una gota en el océano de procesos inquisitoriales que demuestran que el peso histórico de la Inquisición no puede juzgarse con un simple dato de gentes ejecutadas. Sólo en la diócesis de Osma, entre 1490 y 1502 se levantaron actas a 338 sospechosos. Rezar en lengua hebrea, dar limosnas a la sinagoga, comer a la manera de los judíos u observar sus fiestas son los típicos motivos de sospecha que se ciernen sobre cualquier converso. Pero los inquisidores van

más allá. También reciben denuncias contra gentes, conversas o no, que blasfeman en un momento de ira o de chanza («Reniego de Dios»), o que en el curso de una conversación manifiestan dudas religiosas, como es el caso de un carnicero de Soria al que su denunciante afirma haberle oído decir que «no hay Dios» y que «los çielos e la tierra fechos se estavan; e que no avían seydo fechos por mano de Dios, que se andavan por su curso». Otro caso denunciado es el de un clérigo converso de la localidad soriana de Tajahuerce que pensaba que cada uno se salvaría según su ley, es decir, según su religión, «pues tres leyes [judaísmo, cristianismo e islam] avya hecho Dios e que non sabya quál era la mejor».

La actuación inicial de estos inquisidores estuvo marcada en muchos casos por una extremada crueldad. El número de gentes enviadas a la hoguera es muy posible que llegara a los dos mil, mientras que los penitentes a los que se sometió a escarnio por faltas algo más leves posiblemente multiplicó por siete esa cantidad. Un autor tan poco sospechoso como Hernando del Pulgar (m. en 1493) se hizo eco del sentir de quienes denunciaban que los inquisidores se conducían con una crueldad extrema y que «mostraban gran enemiga, no sólo contra aquellos a quienes ajusticiaban y tormentaban, mas aun contra todos, con ánimos de los macular y de los difamar de aquel pecado horrible». Las protestas por lo que estaba ocurriendo en los reinos hispanos llegaron incluso al papa, quien intentó que los obispos ejercieran algún tipo de vigilancia sobre los procesos. Pero para entonces ya no había marcha atrás. Isabel y Fernando se negaron en redondo a ceder el control de la Inquisición al aparato eclesiástico y con el nombramiento del dominico Tomás de Torquemada y la extensión de la Inquisición al reino de Aragón en 1484 levantaron el edificio de un aparato fuertemente represivo al servicio de la monarquía católica.

En estas circunstancias, las razones concretas que llevaron al decreto de expulsión de los judíos, firmado por los Reyes Católicos en la Alhambra de

la recién conquistada Granada el 31 de marzo de 1492, siguen siendo objeto de discusión. Los diez años de funcionamiento de la Inquisición parecen haber instaurado tal régimen de terror que es difícil pensar que por esas fechas cualquier converso se permitiera desliz alguno en sus prácticas o, incluso, en su vida privada. Si la principal razón de la expulsión era impedir la «contaminación» de los conversos a través de sus antiguos correligionarios, parece evidente que tal peligro podía darse ya por zanjado, merced a los oficios del Santo Oficio. Es muy posible, por lo tanto, que los Reyes Católicos tomaran la medida simplemente porque se vieron arrastrados por el desquiciado ambiente que ellos mismos habían generado con sus sucesivas medidas. Fruto y manifestación de ese ambiente fue el célebre episodio que se inició de forma casual en junio de 1490 en un albergue en Astorga cuando un cardador de lanas converso llamado Benito García fue denunciado en el curso de una reyerta por quienes afirmaban haber encontrado en su equipaje una hostia robada. Benito venía de Santiago de Compostela e iba unido a una partida en la que también viajaban otros judíos y conversos, lo que contribuyó a aumentar las sospechas. En el curso de las torturas e interrogatorios que siguieron a su detención, Benito contó todo y cualquier cosa. No sólo acusó a otros correligionarios, sino que también confesó que juntos habían promovido el secuestro de un niño en La Guardia (Toledo), a quien habían crucificado con objeto de mezclar su sangre y su corazón con una hostia consagrada para realizar actos de brujería destinados a atraer calamidades contra los cristianos. En el largo proceso que siguió, Benito y el resto de los judíos y conversos que habían sido encarcelados cambiaron de opinión y se contradijeron en diversas ocasiones. El nombre del niño no salió nunca a la luz y, de hecho, no parece que se hubiera denunciado desaparición alguna en ese lugar. Nada de ello impidió que Benito García y otros encausados fueran quemados vivos en un auto de fe celebrado en Ávila en noviembre de 1491. La leyenda del Santo Niño de La Guardia alcanzó con ello una

resonancia enorme y vino a ser el colofón a otras denuncias que acusaban a judíos y criptojudíos de profanar los símbolos de la religión cristiana, perpetrar rituales de hechicería y realizar sacrificios rituales de niños.

El episodio del Santo Niño de La Guardia tuvo su desenlace apenas unos meses antes de que se redactara el decreto de expulsión en marzo de 1492. No hay pruebas de que ambos sucesos estuvieran relacionados entre sí, aunque es lícito pensar que este hecho y otros con acusaciones de similar jaez se encargaron de favorecer la decisión final de expulsar a todos los judíos de los reinos gobernados por los Reyes Católicos. La euforia producida por la conquista de Granada y las presiones de quienes pensaban que el mal que corroía el cuerpo social sólo podía sanarse mediante la extirpación de su tumor es muy posible que movieran a Isabel y Fernando a tomar una decisión que reforzaba la autoridad regia, al tiempo que eliminaba, de nuevo, un foco potencial de conflictos. Por lo demás, las normas de expulsión fueron durísimas: se fijaba un plazo estricto de apenas cuatro meses, afectaba a todos los judíos de cualquier edad o condición, las propiedades deberían ser vendidas y los expulsados sólo llevarían cuanto pudieran acarrear consigo con excepción de armas o caballos.

Aunque hubo conversiones de última hora, la mayor parte de los afectados por el decreto emprendieron la marcha. Surgieron dificultades prácticas de todo tipo por la necesidad de malvender apresuradamente las propiedades, por las deudas que quedaban pendientes, por los acosos que los grupos de viajeros sufrieron en su camino y por el desconcierto sobre el destino final que muchos de ellos habrían de tomar. No hubo, sin embargo, flexibilidad alguna: el decreto establecía que todo el que no se hubiera marchado a finales de julio incurriría en pena de muerte y en la confiscación de todos sus bienes, y el plazo se cumplió a rajatabla.

Es difícil evaluar el número total de los expulsados. Alguna cifra en torno a los ochenta mil es la que parece gozar de un mayor consenso, aunque este número debe considerarse un mínimo. Muchos marcharon

hacia Portugal, otros cruzaron el Estrecho y se instalaron en Marruecos y finalmente los hubo que se dirigieron a Navarra, de donde también fueron expulsados en 1498. Sin embargo, algunos contingentes considerables acabaron instalándose en Italia e incluso en las lejanas tierras del sultán otomano que acogió en sus dominios a estas gentes, expulsadas de la tierra que denominaban Sefarad. El origen de este nombre es bíblico. Aparece en el libro de Abdías (1:20), en un pasaje que, en principio, nada parece tener que ver con la península ibérica: «y los cautivos de este ejército de los hijos de Israel ocuparán (el país) de los cananeos hasta Sarepta, y los cautivos de Jerusalén que están en Sefarad ocuparán las ciudades del mediodía». Todo parece indicar, no obstante, que cuando este texto se tradujo del hebreo debió de producirse una confusión con el griego *Hespérides*, lo que llevó a comentaristas posteriores a identificar Sefarad con Hispania, de ahí el nombre de sefardíes que reciben los descendientes de quienes habían sido expulsados de ese país.

Capítulo 4

AL-ANDALUS

Moros y otras gentes

Aparte de espléndidos monumentos, como la mezquita de Córdoba o la Alhambra de Granada, al-Andalus ha dejado tras de sí un rico vocabulario referido a gentes: árabes, sarracenos, moros, ismaelitas, agarenos, bereberes, muladíes, mozárabes, judeoárabes, mudéjares, moriscos, elches, almorávides, almohades, sunníes... son términos que se utilizan para referirse a distintas poblaciones de al-Andalus. En el habla común, sin embargo, estos términos generan no pocas confusiones e incluso acaloradas polémicas. Hace años, por ejemplo, un abogado marroquí, Hilal Tarkou Lahlimi, solicitó a la Real Academia Española que revisara el significado que su diccionario ofrece de la palabra *moro*, y que incluye, entre otras acepciones, «natural del África septentrional frontera a España», «que profesa la religión islámica» o «musulmán, que habitó en España desde el siglo VIII hasta el XV». El abogado alegaba que «moro» se utiliza de forma racista y que son muchos sus compatriotas que lo consideran un insulto. La petición causó un pequeño revuelo. La respuesta fue que el diccionario de la Real Academia recoge para la palabra *moro* un uso consagrado por la historia y que define a un grupo bien identificado por los hablantes. El escritor y académico Arturo Pérez-Reverte defendió apasionadamente esta postura, tildando de bobos y oportunistas a quienes habían apoyado la idea,

y concluyendo que él seguiría escribiendo *moro* hasta que se le «desgasten las teclas».

Pese al empeño por reducir el asunto a una cuestión de corrección política, lo cierto es que utilizar la palabra *moro* para referirse a un musulmán, a una persona de origen norteafricano o a un habitante de al-Andalus es una simplificación lingüística que, por mucha historia que tenga a sus espaldas, no dice nada bueno de quien la emplea. Calificar de «moro» a quien «profesa la religión islámica», sin importar que sea iraní, indonesio o pakistaní, es una muestra de ignorancia similar a la que provoca tanta indignación entre nosotros cuando un norteamericano confunde a españoles con mexicanos, máxime cuando existe una palabra muy precisa, *musulmán*, para referirse a «quien profesa la religión islámica». Llamar «moro» a cualquier norteafricano supone ignorar las diferencias sociales y políticas que atraviesan la región, subrayando la arrogancia de quien no quiere molestarse en entenderlas. Considerar, en fin, que los «moros» fueron los habitantes de al-Andalus implica un desconocimiento de que sus gentes y gobernantes hicieron siempre gala de una orgullosa identidad árabe. Defender, en suma, que la terminología usada en la Edad Media para definir al «otro» debe seguir siendo empleada en nuestros días sólo revela un rechazo, imbuido de superioridad cultural, a reconocer la complejidad de todo cuanto rodea al islam y los árabes. No es de extrañar, por lo tanto, que surjan malentendidos sobre estos temas en el habla común, en la prensa escrita o incluso en sesudos ensayos.

Desenmarañar esta madeja merece, pues, la pena. Empecemos, precisamente, por el término *moro*. Esta palabra procede del latín *maurus*, utilizada en época clásica para designar a las poblaciones del norte de África al oeste de Egipto. Cuando en el curso de las grandes conquistas del siglo VII los ejércitos árabes llegaron a esa región, encontraron una feroz resistencia por parte de estas poblaciones, que tardó varias décadas en ser vencida. Por razones que desconocemos, los árabes no retuvieron el término

latino *mauri* para referirse a ellas: las denominaron *barbar*, palabra sobre la que existe cierto consenso en que deriva del griego βάρβαρος, que quiere decir «extranjero», y que ha dado lugar en castellano a la palabra *bereber*. En nuestros días, el nacionalismo bereber rechaza ambas denominaciones (*mauri* y *barbar*) por considerarlas impuestas por los dominadores romanos y árabes; de ahí que defienda el término *imazighen* para referirse al pueblo que habla la lengua *amazigh*.

Antes de las conquistas de finales del siglo VII, árabes y bereberes eran, pues, pueblos distantes y muy distintos, con lenguas y religiones diferentes. Tras someterlos, sin embargo, los árabes enrolaron a muchos bereberes en su ejército y, de hecho, las tropas que desembarcaron en la península en 711 estaban integradas mayoritariamente por estos contingentes norteafricanos. Los procesos de arabización e islamización provocaron que estos bereberes tanto en la península ibérica como en el norte de África adoptaran la lengua árabe y se convirtieran al islam. No fue algo que se produjera de manera homogénea, ni con los mismos ritmos. En al-Andalus, pocas décadas después de la conquista, un erudito cordobés de origen bereber llamado Abū Mūsa al-Hawwarī (m. en 796) era ya conocido por su espléndido conocimiento del árabe y del islam, lo que habla de la rapidez con que se desarrollaron los procesos de aculturación y conversión religiosa en algunos casos. En cambio, los grupos bereberes que se establecieron en zonas de la actual Extremadura o del centro de la meseta tardaron más en seguir esos pasos. Al otro lado del Estrecho, lo extenso de la región y sus peculiaridades geográficas y humanas hicieron también que, en algunos casos, la arabización avanzara de forma más lenta y discontinua en ciertas zonas. Todavía hoy, siguen existiendo regiones con amplia presencia de poblaciones que hablan la lengua bereber en la Kabilia argelina, en el Rif o en el Atlas marroquí.

Los cronistas latinos que escribieron después de la conquista de al-Andalus, distinguían claramente a estos bereberes de los árabes. Para

referirse a los norteafricanos utilizaban la antigua palabra latina *mauri*. Por su parte, los *árabes* recibían esta y otras denominaciones, como *sarracenos*, utilizada ya por los autores griegos, y que también ha pervivido hasta nuestros días, aunque no existe una clara certeza sobre cuál puede haber sido su origen. *Agarenos* e *ismaelitas*, que también se utilizaron para designar a los árabes, tienen, en cambio, una procedencia bíblica: en el libro del Génesis se narra que el patriarca Abraham había tenido un hijo llamado Ismael de su esclava egipcia Agar. Más tarde, su mujer, Sara, a pesar de ser una anciana, concibió a Isaac, el ancestro del pueblo de Israel. Sara sintió celos de Agar y se las arregló para que madre e hijo fueran expulsados, lo que los llevó a vagar por el desierto, hasta el punto de estar ambos cercanos a la muerte, momento en que un ángel los socorrió prometiéndoles que su descendencia sería numerosa. Los árabes fueron esa descendencia y, de hecho, ellos mismos remontaban su origen a Ismael.

Aunque todas estas denominaciones (*árabes*, *sarracenos*, *agarenos*, *ismaelitas*) se utilizaron con frecuencia en los escritos cristianos de época medieval, el término *mauri* o *moros* se fue haciendo cada vez más común para referirse a los habitantes de al-Andalus, fuera cual fuera su origen. Se trataba de una simplificación de la diversidad andalusí, reforzada por la llegada desde finales del siglo XI de las dinastías norteafricanas de almorávides y almohades, que contribuyeron a fijar la idea de que el dominio de al-Andalus correspondía a los «moros». Ya en textos del siglo XII, como, por ejemplo, el *Cantar de mio Cid*, la palabra *moros* es la que siempre se utiliza para referirse a los musulmanes. Es posible que el término también hubiera adquirido ciertas connotaciones raciales que reflejaban los rasgos de los soldados saharianos enrolados en los ejércitos almorávides y almohades. En la *Primera Crónica General*, escrita bajo los auspicios de Alfonso X, se describe la conquista del 711 como realizada por «moros», cuyas caras eran «negras como la pez, el mas fremoso de ellos era negro como la olla, assi luzien sus oios como candelas; e el su cavallo

dellos ligero como leopard, e el su cavallero mucho mas cruel et mas damnoso que es el lobo en la grey de las oveias en la noche».

Aunque la palabra *moro* se popularizó desde entonces en el habla común, ningún historiador serio la utiliza hoy en día para referirse a los habitantes de al-Andalus. Se emplean los términos *árabes*, *bereberes*, *musulmanes* o *andalusíes*, pero nunca *moros*, a no ser que se esté citando una fuente del período. De la misma manera que nadie habla hoy en día de «pieles rojas» para referirse a las poblaciones indígenas de Norteamérica, por mucho que los colonizadores usaran ese término.

Resulta también distorsionador referirse a la época andalusí como «el tiempo de los moros», como todavía es, por desgracia, demasiado frecuente en nuestro país. Remite a una forma de percibir su historia que ha mantenido una sorprendente vigencia: los moros habrían conquistado el reino visigodo, habrían gobernado en la península y habrían sido devueltos al norte de África gracias a la Reconquista. Por sorprendente que parezca, esta idea sigue estando muy extendida a pesar de que supone una completa distorsión de la historia de al-Andalus. Se trata de un nudo más de esta compleja madeja. Pero éste está tan arraigado que para ser desenmarañado precisa que nos remontemos a lo que es el islam, a lo que implica ser musulmán, y a lo chusco que resulta llamar «moro» a quien practica esta religión o se considera «árabe».

ÁRABES, ISLAM, MUSULMANES Y CALIFAS: UNA BREVE INTRODUCCIÓN

Los grandes personajes históricos, y no digamos nada si se trata de hombres de religión, suelen tener biografías que los retratan como predestinados a grandes empeños desde su nacimiento. No es éste el caso del profeta Mahoma. La tradición musulmana hace mucho hincapié en que se trataba de un hombre normal, y que nada hubo de especial en su niñez y juventud

que le mostrara destinado a predicar una de las grandes religiones universales. Nacido en la ciudad árabe de La Meca, Mahoma pertenecía al linaje más poderoso del lugar, los llamados Qurashíes, pero la del futuro profeta era una de sus ramas menos favorecidas y, además, había quedado pronto huérfano de padre y madre. Una juventud marcada por la práctica del comercio caravanero en la región y el matrimonio con una viuda rica, que le permitió evadirse de las estrecheces económicas, describen, siempre según la tradición musulmana, la trayectoria de un hombre piadoso, pero sin un mayor relieve.

Todo cambió un día en que Mahoma se encontraba solo, en un monte cercano a La Meca, y oyó una voz que le decía «lee», al tiempo que sentía una especie de fuerza que le retorcía el cuerpo. Las palabras que escuchó a continuación —«en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»— iniciaron una serie de revelaciones que, pese a algunas dudas iniciales, pronto reconoció que provenían de Dios a través del arcángel Gabriel. A lo largo del resto de la vida de Mahoma, estas revelaciones se sucedieron, y el Profeta se las comunicaba a un creciente número de seguidores, que las memorizaban o apuntaban en cualquier soporte que tenían a mano. Después de su muerte, estas revelaciones fueron recopiladas en el Corán. Dividido en capítulos llamados *azoras* y con un número variable de versículos o *aleyas*, el Corán carece de un relato lineal y está repleto de exhortaciones y llamadas a practicar la verdadera religión (Fig. 11). Ésa es la razón por la que los polemistas cristianos siempre han querido ver en él un conjunto de máximas inconexas fruto de la invención de Mahoma; para los musulmanes, en cambio, su carácter inimitable es prueba de su origen divino, dado que no puede esperarse que Dios se exprese igual que la humanidad.

La tradición musulmana igualmente considera que, a partir del momento en que comenzó a recibir la revelación, las acciones y dichos del Profeta pasaron a estar inspirados también por Dios. Cada decisión que tomó y cada

juicio u opinión que emitió pasaron así a convertirse en modelos de conducta o de criterio. Los seguidores, que se encontraban presentes en tales circunstancias, mantuvieron el recuerdo de esos dichos y hechos, y los transmitieron a aquellos musulmanes que no habían tenido la oportunidad de tratar directamente con Mahoma, pero estaban ávidos por conocer sus palabras y sus obras. Éstos, a su vez, se los comunicaron a otros, configurándose así largas cadenas de transmisores que extendieron este legado de generación en generación y por todos los rincones del mundo musulmán. Se configuró así una tradición o *sunna* atribuida al Profeta, compuesta por miles de tradiciones o *hadices*, cuidadosamente comprobados por personas con sólidos conocimientos de la tradición musulmana, los llamados «ulemas», cuyo minucioso trabajo certificaba la fiabilidad tanto de los transmisores como de los contenidos de lo que Mahoma había dicho o hecho en esta o aquella ocasión. Con el paso del tiempo, este vasto legado adquirió un carácter normativo y pasó a convertirse en una de las fuentes, aunque no la única, para la elaboración del derecho islámico.

En sus términos más generales, el mensaje transmitido por Dios a su Profeta puede sintetizarse en varios principios básicos. El primero es el reconocimiento de que Dios es único —de ahí la fórmula «No hay más dios que Dios»—, una crítica implícita al dogma de la Trinidad mantenido por el cristianismo. El Dios único exige a sus creyentes una sumisión, manifestada en la oración, que debe realizarse cinco veces al día, y en la práctica de ayuno durante un mes completo del calendario musulmán, el ramadán. El verdadero creyente debe estar asimismo comprometido en la ayuda a los pobres y practicar la limosna o azaque de forma regular, y, finalmente, debe realizar, si las circunstancias así se lo permiten, una peregrinación a La Meca al menos una vez en su vida. Naturalmente, las normas rituales y de conducta que prescribe el islam son innumerables, pero todas ellas derivan, de una forma u otra, de estas cinco creencias.

Según la tradición musulmana, la revelación que Mahoma aseguraba estar recibiendo encontró una rápida acogida entre algunos familiares y gentes cercanas, pero también un fuerte rechazo por parte del resto de los habitantes de La Meca, que consideraban que subvertía el orden tradicional, basado en la adoración de las deidades tradicionales de los árabes. Ante esta hostilidad creciente, el Profeta se vio forzado a huir a la cercana ciudad de Medina en 622, un suceso conocido como *hégira* que marca el inicio del calendario musulmán, el cual, a diferencia del cristiano, no está basado en un cómputo solar, sino en meses lunares. Desde Medina, Mahoma tuvo que doblegar la resistencia de las gentes de La Meca, cosa que sólo consiguió batallando hasta el final de su vida, momento en el que también se acabaron sometiendo la mayor parte de las tribus de la península arábiga.

Cuando Mahoma murió, en el año 632, sus sucesores adoptaron un título sin precedentes: *jalifat Allah*, es decir, 'representante de Dios', adaptado en nuestras lenguas como *califa*. Los califas carecían del don de la profecía con el que Dios había distinguido a Mahoma, pero aunaron su poder político con la autoridad religiosa que les confería ser recipiendarios, custodios y promotores de su legado. Ello convirtió en una cuestión muy conflictiva la decisión de quién debía liderar a la naciente comunidad musulmana. Mahoma no había dejado ningún hijo varón, sólo una hija, llamada Fátima, que había casado con su primo, 'Alī b. Abī Ṭālib, uno de sus primeros y más fieles seguidores en los momentos más difíciles de su predicación. 'Alī b. Abī Ṭālib debería haber sido, por tanto, la opción más obvia para heredar el legado político y religioso de su suegro; sin embargo, las designaciones de los tres primeros califas, realizadas por un consejo, recayeron en otros prestigiosos compañeros del Profeta que también pertenecían al linaje qurashí, pero que parecen haber gozado de un mayor consenso entre los primeros musulmanes.

Durante el gobierno de estos tres primeros califas, Abū Bakr, 'Umar y 'Uthmān (632-656), tuvo lugar la vorágine de conquistas que acabaron con

el vecino Imperio sasánida, que se extendía por los actuales territorios de Irak e Irán hasta los confines de Asia Central, y con la administración del Imperio bizantino en Siria, Palestina y Egipto. El patrón de estas conquistas fue similar al que se produciría años más tarde en Hispania: tras derrotar a los ejércitos imperiales en una batalla campal, los árabes se hacían con las principales ciudades, pasando a controlar así los resortes de la administración sobre el resto del territorio. Se trató, pues, de conquistas planificadas y con objetivos bien definidos. Los árabes se establecieron en los territorios conquistados, donde se mezclaron con las poblaciones que ya vivían allí, y con las que en algunos casos venían manteniendo vínculos desde tiempo atrás.

Estas conquistas tan extensas tuvieron como efecto agudizar las tensiones internas en el recién creado califato. ʻAlī b. Abī Ṭālib fue finalmente nombrado califa en 656, pero su elección no tuvo el respaldo unánime que sus partidarios esperaban. La mayor oposición provino por parte de los omeyas, una poderosa e influyente familia también perteneciente al linaje mequense de Quraysh, y por lo tanto lejanamente emparentados con el Profeta. Como musulmanes, sin embargo, no gozaban de gran prestigio, pues se habían opuesto inicialmente a Mahoma y sólo habían atacado su liderazgo cuando su victoria era ya segura. A pesar de estos antecedentes, en un momento de vertiginosos cambios, los omeyas demostraron tener mayor perspicacia política y mejores redes de poder que sus rivales. Ello permitió que uno de sus miembros fuera reconocido califa en 661. Damasco se convirtió en la capital del naciente imperio, al tiempo que la institución califal se convertía en hereditaria dentro de la familia omeya frente al carácter electivo que había tenido hasta entonces.

Fue bajo los califas omeyas de Damasco cuando se conquistó el norte de África y, poco después, Hispania en el año 711. Sin embargo, apenas cuatro décadas más tarde, en 750, los califas omeyas fueron destronados por la familia rival de los ʻabbasíes. Se trataba de otro linaje de origen qurashí,

cuyo ancestro, ‘Abbās, había sido tío del Profeta. Ello les permitió aglutinar un amplio descontento que tachaba a los califas de Damasco de despóticos e impíos. Tras masacrar a la familia omeya, los califas ‘abbāsíes gobernaron desde su nueva capital, Bagdad, sin encontrar más oposición que la de los antiguos partidarios de ‘Alī b. Abī Ṭālib. El convencimiento de que el mensaje del Profeta se habría preservado mejor bajo su autoridad impulsó un partido (*shi‘a*) que continuó apoyando contra viento y marea la idea de que la guía de la comunidad musulmana debería haber recaído en los descendientes de ‘Alī b. Abī Ṭālib y de su esposa Fátima, la hija del Profeta. La línea de los primeros imames shi‘íes se identificó así con los descendientes de dicha unión. Esta división dentro de la comunidad musulmana, que se ha mantenido hasta la actualidad, no vino provocada, por lo tanto, por diferencias en torno al dogma, que a grandes rasgos venía a ser el mismo, sino por la diferencia de criterio en torno a quién y cómo se debía ejercer el liderazgo de esa comunidad.

Los califas ‘abbasíes tampoco consiguieron acabar por completo con la familia de los omeyas. Uno de sus miembros, ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya, consiguió escapar al exterminio de los suyos. Tras una serie de novelescas peripecias, acabó llegando a las costas de al-Andalus. Allí logró concitar apoyos que le llevaron al poder en el año 755. La dinastía omeya que instauró este ‘Abd al-Raḥmān I, conocido como «el Inmigrado», tuvo su capital en Córdoba y se transmitió de padres a hijos con una notable regularidad durante casi trescientos años. Los omeyas de al-Andalus se dieron inicialmente el título de emires, aunque renunciando a reconocer como califas a sus archienemigos los califas ‘abbasíes de Bagdad. Sin embargo, en el año 929, un descendiente del Inmigrado, ‘Abd al-Raḥmān III, se proclamó califa argumentando que el título siempre había pertenecido a su familia y que, además, los ‘abbāsíes habían fracasado en su papel de guías de la comunidad musulmana. Los poetas de la corte del nuevo califato saludaron alborozados la iniciativa, convencidos de que muy

pronto los estandartes omeyas volverían a Oriente. Estos vaticinios jamás se cumplieron. El califato omeya de Córdoba duró poco más de cien años y, además, sus dos últimas décadas estuvieron marcadas por una cruenta guerra civil (1009-1031). Para muchos andalusíes, el final de esta gran dinastía fue un acontecimiento traumático que anunciaba los peores presagios. El tiempo, como veremos, acabó dándoles la razón.

La conquista árabe: falacias y malentendidos

Volvamos atrás. Al momento de la conquista de al-Andalus, producida en el año 711 bajo el gobierno de los califas omeyas de Damasco. Al igual que había sucedido en otras zonas, tras derrotar al rey Rodrigo en la batalla de Guadalete los conquistadores dividieron sus fuerzas para hacerse con las principales ciudades del reino, como Sevilla, Mérida o Toledo. En unos años, los gobernadores árabes, instalados en Córdoba, pudieron reclamar prácticamente toda la península, e incluso tomar ciudades en el sur de Francia, como Narbona o Nimes, desde donde lanzaron expediciones más allá de los Pirineos. Una de estas expediciones fue derrotada por el caudillo franco, Carlos Martel, en la batalla de Poitiers del año 732, un hito que suele ser considerado como el límite de la expansión árabe en Occidente.

A pesar de que se trata de un suceso cuyo desarrollo y consecuencias conocemos cada vez mejor, muchas confusiones siguen rodeando a la conquista árabe. Las pruebas textuales y materiales de esta conquista son muy abundantes: fuentes escritas, latinas y árabes, tanto en la península como fuera de ella, describen o mencionan la conquista; se han encontrado centenares de monedas acuñadas por los conquistadores cuyas leyendas en árabe proclaman la unicidad de Dios y la misión profética de Mahoma; han aparecido decenas de sellos de plomo en árabe, algunos con los mismos nombres de gobernadores árabes que citan las fuentes. Uno de los hallazgos arqueológicos más espectaculares de este período se produjo en el año 2001

cuando durante las obras de construcción de un aparcamiento en la plaza del Castillo de Pamplona aparecieron restos de unas termas romanas y de un cementerio de más de ciento setenta tumbas de hombres y mujeres enterrados siguiendo el rito islámico, que resulta inconfundible, pues los individuos se encuentran depositados recostados sobre su costado derecho y orientados en dirección a La Meca (Fig. 12). Los análisis de carbono 14 y de ADN confirmaron que se trataba de gentes enterradas en pleno siglo VIII, y que la procedencia de muchos de ellos era norteafricana, es decir, se trataba de los mismos bereberes que citan las fuentes como protagonistas de la conquista. Muchos de estos individuos presentaban además fracturas y heridas que denotaban su actividad guerrera. Junto a esto, la presencia de mujeres indígenas enterradas siguiendo el ritual musulmán también confirma las indicaciones de las fuentes que hablan de un gran número de uniones mixtas inmediatamente después de la conquista.

A veces se ha descrito la conquista como una emigración de tribus árabes que habrían recorrido enormes distancias —¿tal vez a lomos de camellos? — a través del norte de África hasta llegar a Hispania. Esta visión es a todas luces errónea. La conquista del reino visigodo vino de manos de un ejército compuesto mayoritariamente por tropas bereberes reclutadas en el norte de África, aunque también con presencia de árabes. Los ejércitos de esta época eran pequeñas ciudades que se movían de un lado para otro, y que incluían a veces mujeres que se trasladaban con ellos (ésa es la razón por la que en la necrópolis de la plaza del Castillo aparecen también cuerpos de mujeres de origen bereber). La logística de estos ejércitos era muy liviana, pues las tropas se aprovisionaban sobre el terreno, lo que explica la gran cantidad de hallazgos de monedas árabes de cobre de este período, los llamados *feluses*, que servían para pagar intercambios con la población indígena y establecieron así las bases de unas relaciones que con el tiempo acabarían siendo cada vez más estrechas.

El responsable de la conquista de al-Andalus fue el gobernador de Ifrīqiya (actual Túnez), Mūsà b. Nuṣayr. Aunque se ha llegado a afirmar que no hay pruebas de su existencia, lo cierto es que no sólo le mencionan las fuentes árabes y latinas hispanas, sino también las orientales, que le describen como un árabe de origen cristiano, convertido al islam, y que había ostentado ya puestos en la administración omeya, alguno de los cuales es posible que estuviera relacionado con la flota. Este detalle es especialmente interesante, pues la conexión entre el norte de África e Hispania, que permitió la conquista, se realizó a través del mar gracias a la flota que los árabes habían construido en las décadas previas, y que permitía un contacto más rápido y eficaz que la vía terrestre. Ésa es la razón también por lo que las fuentes que hablan de la conquista subrayan la ocupación previa de Ceuta, que sirvió de cabeza de puente para el traslado del ejército conquistador.

La forma en que se desarrolló la conquista ha dado lugar también a muchos malentendidos. Es seguro que, aparte de Guadalete, hubo otras batallas, pero se trató de focos de resistencia local progresivamente abandonados a su suerte a medida que se desintegraba el reino visigodo. Hubo también, sin duda, pactos con los conquistadores que aseguraron el mantenimiento de buena parte de la aristocracia visigoda y de las rentas de la Iglesia. En el año 711 nadie conocía lo que iba a deparar el futuro y muchos sectores tomaron posiciones con el fin de adaptarse a una nueva situación que no se conocía cómo había de evolucionar. La principal demanda de los nuevos señores árabes era el pago regular de un tributo que fue la clave que aseguró su cohesión como élite gobernante a pesar de su gran dispersión geográfica. Quien quiso mantener su religión cristiana pudo hacerlo con la condición de no manifestarla en público y de estar sujeto a un impuesto de capitación. Es muy probable que, en aquellos lugares en los que se establecieron, los conquistadores impusieran a los sometidos la prohibición de portar armas o montar caballos. A cambio, los

conquistadores garantizaron la seguridad en los caminos, la eficacia en la administración, y el cumplimiento de lo pactado. Ahí radicó buena parte de su éxito. Con la ventaja que nos proporciona conocer lo ocurrido a continuación, sabemos que la conquista puso en marcha procesos sociales que cambiaron por completo la faz de un territorio que a partir de ese momento fue conocido como al-Andalus.

Las consecuencias de la conquista

La forma más fácil de entender la conquista árabe es compararla, en su desarrollo y consecuencias, con las conquistas del Imperio romano. Al igual que hablar de la llegada de los romanos a Hispania no quiere decir que súbitamente se presentaran aquí miles de habitantes de la ciudad de Roma, la conquista árabe no supuso la llegada masiva de poblaciones a lomos de camellos procedentes de Arabia. Un «romano» era originariamente un ciudadano de esa urbe, pero una vez consolidado el imperio el emperador Trajano, por ejemplo, nacido en la Bética, era también un «romano» a todos los efectos. De la misma forma, el término *árabe* designó inicialmente a las gentes procedentes de esa península, para más adelante extenderse a quienes habían adoptado esa lengua y cultura. Al igual que la llamada romanización transformó las estructuras sociales de las gentes conquistadas, así también la islamización y la arabización cambiaron la sociedad hispánica hasta hacerla irreconocible.

Los conquistadores árabes y bereberes pronto establecieron vínculos estrechos con la población que les permitieron, entre otras cosas, multiplicar las uniones con mujeres indígenas. La viuda del rey Rodrigo, por ejemplo, se casó con el hijo del conquistador Mūsà b. Nuṣayr; una nieta del rey visigodo Witiza, llamada Sara, casó sucesivamente con dos miembros del ejército árabe; la necrópolis de Pamplona muestra exactamente la misma práctica, que, a finales del siglo VIII, fue condenada

por el papa de Roma, Adriano, cuando se refería a la costumbre de las gentes de Hispania de dar a sus hijas como esposas al pueblo gentil. Estas mujeres se integraron en linajes árabes cuyo profundo carácter patriarcal, unido a la inflexible norma que dictaba que los descendientes de tales uniones habrían de ser siempre musulmanes, permitió que sus extensas proles contribuyeran a reforzar el carácter árabe de la sociedad andalusí.

Los procesos de arabización e islamización, a los que ya me he referido anteriormente (véase p. 114), también se vieron favorecidos por el rápido aumento de las conversiones. Cuando un cristiano o un judío decidía convertirse al islam, adoptaba un nombre distinto al que entonces llevaba. Uno de los más comunes era *ʻAbd Allāh* (literalmente, 'siervo de Dios'), pero también podían adoptar nombres árabes de tradición bíblica (por ejemplo, *Mūsà*, es decir, Moisés, *Hārun*, Aaron, *Dāwūd*, David, *Sulaymān*, Salomón, *ʻĪsà*, Jesús, etc.) o propiamente musulmanes, tales como *Muḥammad* (el nombre del Profeta, adaptado a nuestra lengua como Mahoma), *ʻAbd al-Raḥmān*, o *ʻAbd al-ʻAzīz*. Conservamos modelos para la escritura de documentos de conversión de finales del siglo X, necesarios para probar que el interesado había abrazado el islam, lo que le eximía del impuesto de capitación. Las cláusulas de estos documentos, realizados siempre ante testigos, dejan claro que el nuevo musulmán estaba obligado a conocer los principales preceptos de la religión y, sobre todo, a demostrar que había dado el paso sin coacción alguna:

> El converso, Fulano hijo de Fulano, estando sano, con capacidad de obrar, firme de mente y espíritu, pone por testigos a los de esta escritura de que ha abandonado la religión cristiana, rechazándola, y se ha convertido al islam deseándolo. Que declaró que no hay más dios que Allāh, único y sin asociado, y que Mahoma es su servidor, su enviado y el sello de sus mensajeros; que el mesías Jesús hijo de María —Dios le bendiga y le salve— es su servidor, su enviado [...]; que conoce los preceptos islámicos: la ablución, la oración, el azaque, el ayuno del mes de ramadán y la peregrinación a la casa sagrada [La Meca] siempre que tenga medios para hacerlo. [...] Su conversión al islam fue *motu proprio*, tranquilamente, no por escapar de algo, ni bajo coacción o esperanza de conseguir negocio alguno. [1]

Las conversiones comenzaron desde fechas tempranas. En los años posteriores al 711, un tal Casio, por ejemplo, era un jefe militar visigodo del alto valle del Ebro, en la frontera vecina a las poblaciones vasconas de esa zona. Tras la conquista, se convirtió al islam. Los cronistas árabes dieron a sus descendientes el nombre de «hijos de Casio», o Banū Qasī, y les otorgaron el apelativo de *muwalladūn*, que se ha castellanizado como «muladíes», y que designa a aquellos conversos al islam que mantuvieron la memoria de sus ancestros indígenas. Señores de fortalezas como Arnedo y Tudela, y con gran influencia en la frontera del alto valle del Ebro vecina al reino de Pamplona, los Banū Qasī fueron durante el siglo IX un constante quebradero de cabeza para los emires omeyas de Córdoba debido a sus continuas rebeliones y alianzas con los cristianos. No obstante, es seguro que practicaban el islam. La ya citada *Crónica de Albelda* (véase p. 40) calificaba a uno de sus miembros como de origen godo, pero engañado por el rito mahometano (*natione Gothus sed rito Mamentiano deceptus*), lo que se corrobora con la presencia de mezquitas en lugares tan septentrionales como, por ejemplo, Tudela.

Los Banū Qasī no sólo se islamizaron. También se arabizaron. Merece la pena citar una jugosa anécdota que cuenta que, después de una de sus rebeliones, algunos de los miembros de esta familia fueron llevados a Córdoba en calidad de rehenes. Allí entretenían el tiempo aprendiendo poesía árabe. Su maestro les enseñaba los versos de ʻAnṭara b. Shaddād, un famoso poeta árabe de época preislámica que celebraba en sus rimas la gloria de la guerra y el fragor de los combates. Un día, el zalmedina o gobernador de Córdoba pasó cerca del lugar donde recibían esas enseñanzas y, al comprobar que los Banū Qasī estaban aprendiendo los poemas de ʻAnṭara, mandó llamar al maestro para recriminarle que enseñara a esos rehenes unos versos que no hacían más que enardecer su carácter guerrero: «De hoy en adelante enséñales sólo poesías que traten del vino y de la borrachera como las de Abū Nuwās».

Citaré un par de breves ejemplos de la poesía de ambos autores para que se entienda qué era lo que pretendía el zalmedina de Córdoba:

> Dimos vueltas como la piedra del molino gira en su eje
> mientras nuestras espadas golpeaban los cráneos de los combatientes.
>
> Hombres, ¡a mí qué me importan las espadas o los combates!
> Yo sólo sigo una estrella: la del placer y la música.

No es difícil distinguir los versos guerreros de ‘Anṭara de los de Abū Nuwās, un genial poeta libertino de época ‘abbasí que murió en Bagdad en 819; tampoco es difícil entender por qué el funcionario omeya quería que los revoltosos Banū Qasī aprendieran sus poemas y no los que incitaban su espíritu bélico. Sin embargo, lo que más me interesa subrayar es lo sorprendente que resulta que siglo y medio después de la conquista se conociera la poesía árabe con tal grado de detalle en la península ibérica, y que los descendientes de un señor visigodo establecido en la frontera con los vascones la aprendieran obedientemente en Córdoba.

A lo largo del siglo IX, la creciente islamización de la población empezó a poner en evidencia que la disminución del número de fieles entrañaba el declive de la Iglesia, la reducción del número de obispados, de clérigos o la ruina de los templos. Esta situación desesperada generó una respuesta también desesperada por parte de algunos sectores de la comunidad cristiana. A mediados del siglo IX, miembros de la comunidad mozárabe de Córdoba decidieron iniciar un movimiento que animaba a los fieles a buscar el martirio voluntario. La idea era que, de la misma manera que, durante el Imperio romano, las violentas persecuciones habían llevado finalmente al triunfo de la cristiandad gracias a la providencia divina, también ahora la sangre de los mártires tendría el efecto de disolver el dominio musulmán expiándose así los pecados que habían llevado al fin del reino visigodo. Obtener el martirio en la Córdoba musulmana era, además, muy simple: bastaba con que el aspirante se presentara ante cualquier autoridad y comenzara a blasfemar contra el profeta Mahoma y el islam para que el

magistrado no tuviera más remedio que condenarle a muerte en aplicación de la ley musulmana. En algunos casos, el juez, movido por la clemencia, intentaba que el cristiano recapacitara sobre lo que estaba haciendo, pero la firme negativa a retractarse le obligaba a dictar la pena capital.

Más de medio centenar de cristianos fueron así ejecutados durante la segunda mitad del siglo IX. El principal ideólogo de este movimiento conocido como los «mártires voluntarios» fue un clérigo llamado Eulogio, quien dejó una abundante producción escrita en la que daba cuenta con minuciosos y, a veces, terroríficos detalles de todos y cada uno de estos martirios voluntarios. Eulogio ofrecía en sus escritos una visión amarga y hostil del yugo islámico bajo el que, en su opinión, se había visto condenada a vivir la comunidad cristiana. Él mismo fue ajusticiado en el año 859 y, a pesar de que en los años siguientes todavía se produjeron otros martirios similares, el movimiento fue perdiendo fuerza, entre otras cosas porque los propios obispos que ejercían en las diócesis andalusíes rehusaron dar su apoyo a una propuesta tan radical.

Es muy difícil saber lo que ocurrió con las comunidades cristianas en al-Andalus a partir del siglo X. En Toledo, todavía en 1085 existía una población mozárabe, pero en cambio en el siglo XIII no parece que existieran ya cristianos ni en Córdoba ni en Sevilla. Entre el declive de su número, su desconexión con el norte cristiano y la asimilación de sus miembros a la sociedad andalusí, su papel parece haber sido crecientemente residual en ese período. Un suceso insólito ilustra ese proceso: en 1147, la ciudad musulmana de Lisboa fue asediada por un ejército cruzado, compuesto por soldados de distintas procedencias. La dureza del asedio llevó al gobernador de la ciudad a comparecer en lo alto de las murallas en compañía del obispo para solicitar clemencia. Poco después, la ciudad se rindió por medio de un pacto que fue ignorado por los cruzados, que, apenas franquearon las puertas de la ciudad, se entregaron a saqueos, pillajes y violaciones. Entre las víctimas que fueron asesinadas en esta

jornada se encontraba el obispo mozárabe de la ciudad, a quien muy posiblemente los cruzados no supieron distinguir del resto de los lisboetas. No ha quedado siquiera constancia del nombre de este obispo y, por supuesto, no hay noticia de que nadie haya promovido nunca su consideración como mártir.

Las huellas de la islamización

¿Cómo sabemos que la sociedad andalusí se islamizó? Existen varias formas de reconocer este proceso. Las sucesivas ampliaciones de la mezquita de Córdoba, por ejemplo, estuvieron motivadas por el aumento del número de creyentes. Esta mezquita, sin embargo, no era la única de la capital. Las fuentes mencionan más de un centenar de mezquitas de barrio de dimensiones más reducidas que daban servicio a una población que no se veía así obligada a cubrir las crecientes distancias existentes en la ciudad cada vez que tenía que ir a rezar. Cuando Córdoba fue conquista por los cristianos en 1236, muchas de estas mezquitas se convirtieron en iglesias. En las llamadas iglesias fernandinas, espléndidos edificios románicos construidos en Córdoba por entonces, se reaprovecharon los antiguos minaretes para usarlos como campanarios, tal y como ocurre en los casos de las iglesias de Santiago y San Lorenzo, cuyas torres hoy albergan campanas en el mismo lugar desde el que, previamente, los almuédanos habían llamado a la oración (Fig. 14).

La arqueología también ha desenterrado algunas de estas mezquitas de barrio. Todas ellas tienen un patio de abluciones donde los creyentes se lavaban para entrar en estado de pureza ritual antes de realizar la oración, naves destinadas a albergarlos, y el llamado muro de la *qibla* que señalaba la dirección a La Meca. Desgraciadamente, muchos de estos restos arqueológicos han desaparecido engullidos por la especulación inmobiliaria y la falta de previsión e imaginación de los políticos de turno. Con todo,

todavía es posible contemplar alguno que se ha conservado, mal que bien, en lugares tan inesperados como, por ejemplo, la estación de autobuses de Córdoba, donde se pueden apreciar los restos de una de estas mezquitas de barrio debajo de las dársenas por las que circulan cada día cientos de autobuses.

En el resto de las ciudades de al-Andalus el patrón fue el mismo. Las actuales catedrales de Toledo, Sevilla, Málaga o la Seo de Zaragoza se levantan en el mismo emplazamiento que las antiguas mezquitas. También en estas ciudades existieron mezquitas de barrio, como es el caso del Cristo de la Luz, en Toledo, una recoleta mezquita coronada por una inscripción que menciona su construcción en el año 999. Igualmente, se han preservado casos de mezquitas en pueblos y zonas rurales. Un buen indicio de la posible ubicación de la mezquita en época andalusí suele ser la existencia hoy en día de una iglesia dedicada a Santa María, que solía ser la advocación que daban los cristianos a sus templos cuando éstos sustituían a los musulmanes, tal y como ocurre, por ejemplo, en Trujillo (Cáceres) o en Tudela (Navarra). Generalmente, nuevos edificios románicos o góticos sustituyeron a los antiguos, pero en algunos casos excepcionales se han conservado los edificios de las mezquitas originarias. Éste es el caso de la mezquita de Monaster La Real (Huelva) o de la ermita de la Virgen de Gracia en Archidona (Málaga), que preserva el edificio de la mezquita construido en el siglo XIII y adaptado al culto cristiano (Fig. 13).

La islamización de al-Andalus se comprueba también en el gran número de cementerios musulmanes que están apareciendo en los últimos años. Sólo en Córdoba, diversos cementerios excavados en torno a la capital han descubierto miles de tumbas islámicas de hombres, mujeres y niños. Contrariamente a lo que suele pensarse no se trata de un fenómeno exclusivo del sur de la península o de las principales ciudades andalusíes. En Tauste, una localidad situada entre Zaragoza y Tudela, se han excavado hasta la fecha más de cuatrocientas tumbas musulmanas, pero se calcula

que el número total pueda superar en mucho esa cantidad. En Ibiza, la construcción de una autovía al aeropuerto puso al descubierto una necrópolis con casi dos centenares de tumbas. En Madrid, la necrópolis musulmana estuvo ubicada en las inmediaciones de la actual plaza de la Cebada.

La sociedad andalusí arraigó, por lo tanto, en todos los rincones de la península sometidos al dominio musulmán. Apoyada en una tupida red de ciudades, desde la que se controlaban las zonas rurales, en pleno siglo X era una sociedad mayoritariamente arabizada e islamizada. Aunque su población había tenido orígenes muy diversos —conquistadores árabes y bereberes, y comunidades indígenas de religión cristiana y judía—, los procesos que aquí he descrito brevemente habían dado lugar a una sociedad muy homogénea que se había desprendido desde el siglo VIII en adelante de una languideciente cultura latina en favor de una arrolladora cultura árabe.

Durante los dos primeros siglos posteriores a la conquista, al-Andalus realizó una importación masiva de elementos culturales desde Oriente hasta entonces desconocidos en la península, pero que ahora eran acogidos con fervor entre las nuevas clases urbanas. Poesía, tratados de materias científicas diversas y, sobre todo, obras de derecho musulmán o de teología encontraron su camino hacia Córdoba y el resto de las ciudades andalusíes gracias a una multitud de eruditos o ulemas que desde finales del siglo VIII en adelante emprendieron su particular Grand Tour o «viaje en búsqueda de conocimiento» que los llevaba a las principales ciudades del mundo musulmán (Qayrawán, Alejandría, Bagdad, Medina, Damasco, etc.) para aprender allí de los principales juristas, literatos o científicos del momento. La formación de al-Andalus debió mucho a este masivo proceso de importación de conocimiento, que estuvo en el origen de su brillante cultura.

En los últimos años, este proceso ha sido particularmente bien estudiado por los arabistas dedicados al estudio de al-Andalus. Ello ha sido posible

merced a unas fuentes conocidas como «diccionarios biográficos» que recogen literalmente las biografías de cientos de esos ulemas, señalando su fecha y lugar de nacimiento, sus maestros, sus discípulos, sus obras y actividades, así como la fecha de su muerte. Los diccionarios biográficos más tempranos se compusieron a finales del siglo X pero durante los siglos siguientes siguieron siendo recopilados hasta finales del sultanato nazarí de Granada. Ello ha permitido algo tan insólito como trazar las genealogías del conocimiento en al-Andalus, dado que en esos diccionarios se contienen los nombres y biografías de teólogos, juristas, literatos y sabios dedicados a distintas ramas del saber, como la astrología, la filosofía o la medicina.

La base de datos que se ha confeccionado con estas evidencias en la Escuela de Estudios Árabes de Granada del CSIC incluye a más de once mil quinientos personajes que a lo largo de toda la historia de al-Andalus despuntaron en algunas de estas disciplinas. Es una cifra impresionante. Supone el número mínimo de personas que de una manera u otra estuvieron implicadas en la creación o transmisión de algún tipo de conocimiento. Obviamente, debieron de ser muchas más, gentes que, por algún motivo, no fueron consignadas en esos diccionarios, como los hombres y mujeres que copiaban manuscritos —estas últimas, por ejemplo, eran particularmente apreciadas como calígrafas— o, en fin, personas cuyos saberes —artísticos, agronómicos o arquitectónicos— no encontraron sitio en los criterios de inclusión de esos diccionarios.

Lo que en cualquier caso pone de relieve esa cifra es el considerable caudal de capital simbólico que generó en al-Andalus la importación de conocimiento desde Oriente y su reelaboración aquí. Es imposible dar en este libro una idea, siquiera aproximada, del extraordinario grado de desarrollo y complejidad que alcanzó esta sociedad. En el ámbito del derecho, por ejemplo, los juristas andalusíes no sólo compusieron algunas de las obras de referencia en este ámbito, sino que, además, utilizaron herramientas de elaboración jurídica como el razonamiento personal, el

consenso, la analogía o la interpretación de los usos locales para elaborar complejas casuísticas legales que desmienten las imágenes tópicas que pretenden una formulación o una aplicación rígida o irracional de la ley islámica. Los formularios notariales con modelos de documentos muy precisos, los complejos casos de repartición de herencias, todos los aspectos legales referentes al matrimonio o las intrincadas cuestiones concernientes a las propiedades urbanas, entre otras muchas materias, fueron objeto de un desarrollo jurídico que sorprende siempre por la compleja casuística que en él se trata: ¿desde qué edad puede un niño heredar? ¿En qué circunstancias puede volver a casarse una mujer divorciada? ¿Cómo deben juzgarse las diputas por límites entre propiedades? Estas e infinidad de otras cuestiones fueron abordadas por la elaboración jurídica en al-Andalus, que tomaba como base la tradición del Profeta, que veíamos más arriba para generar una casuística que no estaba basada en leyes o decretos promulgados por los gobernantes, sino en la práctica de los cadíes y jurisconsultos.

A pesar del tiempo transcurrido y de la eliminación consciente de su pasado que perpetraron en muchas ocasiones los conquistadores cristianos, las huellas de al-Andalus siguen siendo reconocibles en innumerables restos y textos. Aparte de sitios emblemáticos como la Mezquita de Córdoba, Madīnat al-Zahrāʾ o la Alhambra de Granada, raro es el lugar del antiguo territorio andalusí en donde no existan murallas, torres, castillos, restos de construcciones o enclaves arqueológicos fechables en esa época; y rara también es la rama del saber en la que no se pueda citar a un buen número de andalusíes que la cultivaron.

¿Por qué desapareció al-Andalus? Una breve historia

A mediados del siglo X, un viajero oriental llamado Ibn Ḥawqal, que es probable que también actuara como espía durante su estancia en al-Andalus, anotó sus impresiones sobre el ejército del califa omeya de Córdoba. Lo que

vio no le impresionó demasiado. Los andalusíes no eran buenos jinetes y sólo estaban entrenados para entablar escaramuzas, pues el número de soldados no era muy elevado. En la refinada sociedad cordobesa de la época califal existía el convencimiento, además, de que no se necesitaban más y mejores ejércitos: Ibn Ḥawqal afirmaba, posiblemente transmitiendo el sentir de sus interlocutores andalusíes, que la frontera con los cristianos estaba bien defendida, pues si se producía algún ataque o alguna incursión, las gentes de la zona se bastaban para repelerla. No había nada más que temer.

En la época en que escribía Ibn Ḥawqal, la frontera de al-Andalus —denominada en árabe *thagr*, que ha dado en castellano el arabismo *tagarino* — dibujaba un trazado algo sinuoso, que por entonces apenas había variado en los últimos cien años. Se extendía desde la desembocadura del Ebro, al norte de Tortosa, a lo largo del valle de este río hasta su curso alto para luego dibujar allí un brusco cambio de orientación hacia el sur, incluyendo Calatayud, Medinaceli y Guadalajara, y apoyarse desde allí en el sur del Sistema Central, llegando al Atlántico en los territorios comprendidos entre los cursos bajos del Duero y el Tajo. Los emires y califas omeyas nunca habían intentado extender sus territorios más allá de estos límites. Las expediciones contra el norte, que solían lanzar cada verano, en el tiempo de las cosechas, de ahí su nombre, *aceifas*, del árabe *ṣā'ifa*, tenían como principal objetivo la toma de cautivos y botín, al tiempo que servían de recordatorio del dominio político de Córdoba. Generaciones de andalusíes vivieron así con el convencimiento de que no había que preocuparse demasiado de los núcleos cristianos del norte, excepto cuando había que recordarles su sumisión por medio de esas campañas.

A pesar de que el trazado de las fronteras de al-Andalus no sufrió apenas modificaciones durante los siglos IX y X, muchas cosas cambiaron en el norte cristiano en esa época. A comienzos del siglo X, los reyes de Asturias trasladaron su capital de Oviedo a León. Apenas eran algo más de un

centenar de kilómetros, pero se trató de un salto gigantesco: supuso el abandono de las montañas de Asturias y la consagración de la ocupación del valle del Duero, una extensa zona que poco después de la conquista árabe se había convertido en una tierra de nadie ocupada por poblaciones dispersas que rehusaban el dominio tanto de los monarcas astures como de los emires omeyas cordobeses. Durante el siglo X, estos territorios fueron sometidos por monarcas, aristócratas y eclesiásticos. Multitud de enclaves estratégicos emergieron en la línea del Duero, lo que, unido a la creación de monasterios como el de Sahagún, San Pedro de Arlanza, Silos o Cardeña, contribuyó a crear una red de asentamientos que ahora estaban muy próximos a la frontera andalusí.

El surgimiento de una sociedad de frontera en esta y otras zonas del lado cristiano es uno de los aspectos peor conocidos de nuestra historia medieval. Carentes de ciudades de importancia —sólo Barcelona, Pamplona y, en menor medida, León o Santiago pueden ser consideradas como tales en esta época—, las sociedades cristianas eran esencialmente rurales. En su seno surgió en esta época una clase de gentes, los llamados en Navarra y Castilla infanzones, que, sin ser magnates con grandes dominios territoriales, sí que eran capaces de obtener suficientes recursos como para costearse un caballo y un equipamiento militar. Vasallos de un aristócrata o incluso del rey, estos infanzones encontraron en los ataques a zonas de la frontera andalusí un modo de hacerse con considerables sumas de botín. Es la sociedad que aparece retratada en el *Cantar de mio Cid*, en donde el héroe desterrado por el rey, su señor, no tiene mejor manera de ganarse el pan que adentrarse en tierras de al-Andalus para conducir expediciones de saqueo tras haber recibido la bendición y el apoyo de los monjes del monasterio de San Pedro de Cardeña. Cuantos más éxitos se obtenían en estas arriesgadas empresas, mayor el prestigio del jefe militar, y con él la capacidad de reclutar mesnadas mejor nutridas.

A lo largo del siglo X, y a pesar de la despreocupada confianza de los andalusíes, las expediciones cristianas comenzaron a hacerse cada vez más audaces y frecuentes. Contrariamente a las aceifas andalusíes, desplegadas con gran aparato y en las que no era raro que el propio emir o califa estuviera al frente, se trataba de pequeñas partidas de guerreros que se apoderaban de cautivos y ganado, dando rápidos golpes de mano antes de volver a sus bases. La respuesta de los califas omeyas consistió en fortificar puntos estratégicos, como, por ejemplo, Medinaceli o Gormaz, en la actual provincia de Soria, un imponente castillo califal que todavía dibuja su silueta junto al río Duero. La necesidad de defender estos enclaves obligaba al gobierno central a realizar un costoso esfuerzo para proteger esos lugares y mantener en ellos guarniciones permanentes.

El problema era que la frontera resultaba demasiado extensa y, sobre todo, que la sociedad andalusí no estaba preparada para afrontar su defensa. Al-Andalus era un país de ciudades, como Córdoba, Sevilla, Toledo o Zaragoza, pobladas por artesanos, comerciantes o funcionarios, que tenían difícil proporcionar soldados y jinetes con la destreza necesaria para unas formas de combate cada vez más profesionalizadas. El funcionamiento del estado califal dependía de la recaudación de tributos, que en épocas de bonanza y estabilidad política podían alcanzar cantidades astronómicas, pero que podían disminuir si se reclutaba a los campesinos para los ejércitos, aparte del hecho bien constatado de que esos campesinos no eran buenos soldados. Durante gran parte de su historia, en al-Andalus no existió una clase guerrera equiparable a la que se había formado en las sociedades cristianas. Tal y como ponía de relieve un autor andalusí de comienzos del siglo XII, al-Ṭurṭūshī, la diferencia entre los gobernantes cristianos y los soberanos de al-Andalus consistía en que los primeros tomaban los recursos y los distribuían entre los soldados, mientras que los segundos sólo se ocupaban en incrementar sus tesoros.

Conscientes del creciente problema militar que afrontaban en sus dominios, los califas omeyas empezaron a reclutar tropas profesionales fuera de al-Andalus, especialmente en el norte de África. En apariencia era una buena solución: estos soldados recibían salarios de forma regular y, al no tener otra actividad más que la militar, estaban disponibles en cualquier época del año. El éxito de este sistema se hizo patente en torno al año 1000 cuando el célebre Almanzor, tras reducir al califa omeya Hishām II a ser una figura decorativa, se hizo con el poder en Córdoba. Decidió intentar contener la creciente presión cristiana sobre la frontera embarcándose en una serie de incesantes campañas que llevaron a la destrucción de Santiago de Compostela y Barcelona, entre otros objetivos en el norte. El grueso de las tropas que le permitieron estos fulgurantes éxitos fueron los soldados norteafricanos, que tenían además fama de ser excelentes jinetes.

El problema de esta política consistía en que, aparte de que estas tropas reclutadas fuera de al-Andalus tenían frecuentes conflictos con la población, su mantenimiento era muy costoso. Ello provocó que la presión fiscal acabara haciéndose agobiante. La larga guerra civil, que acabó con el califato omeya, se inició en el año 1009 cuando un hijo de Almanzor intentó que el débil Hishām II le nombrara como sucesor, despojando así del califato a la familia omeya. Esta crisis política encendió la chispa para la insurrección de la población cordobesa, que se cebó en las tropas bereberes como representantes de un orden percibido como opresor.

Tras la desintegración del califato omeya, la creación de los reinos de taifas empeoró el problema. Aunque estos reinos han tenido siempre una pésima reputación, trasladada al lenguaje común, en el que *taifa* es sinónimo de desunión marcada por la fragilidad, lo cierto es que el siglo XI fue en al-Andalus una época de crecimiento económico y esplendor cultural pocas veces visto en la historia de España. La mayor parte de estos reinos eran ciudades-estado (Toledo, Sevilla, Granada, Zaragoza, etc.) bien administradas y con una galería de reyes a cuál más brillante: desde el

sofisticado y excelente poeta al-Mu‘tamid de Sevilla, hasta el absurdamente despreciado ‘Abd Allāh b. Buluggīn de Granada, autor de una fascinante autobiografía que retrata como pocas obras medievales los problemas inherentes al ejercicio del poder, pasando por al-Mu′taman de Zaragoza, un monarca dotado de un excepcional talento matemático. Ninguno de ellos era un fantoche, ni una débil marioneta en manos de sagaces caudillos cristianos, tal y como suelen ser retratados. Rodeados de cortes con presencia de algunas de las personalidades más sobresalientes de la época, estos reyes eran muy conscientes de que sus prósperos y eficientes gobiernos tenían como talón de Aquiles el carecer de ejércitos que pudieran enfrentarse con garantías a unos cristianos cada vez más a la ofensiva. Una alternativa habría sido volver a reclutar soldados profesionales norteafricanos, pero la traumática experiencia vivida durante la guerra civil del califato hacía concebir serias dudas de que albergar a esta soldadesca en sus capitales fuera una buena idea. Otra alternativa, que ensayaron algunas taifas, fue el tener a soldados cristianos a su servicio, disponibles sólo cuando las circunstancias lo requerían. Eso fue lo que hizo el culto al-Mu‘taman de Zaragoza con el Cid, a quien contrató ocasionalmente para defender su reino tanto frente a aragoneses y catalanes como frente a sus propios rivales musulmanes. Con todo, la mejor solución que encontraron estos reyes consistió en pagar tributos a los cristianos a cambio de obtener la paz, las llamadas «parias». Se trataba de una estrategia peligrosa que provocaba acaloradas protestas entre los andalusíes, que consideraban, con razón, que de esta forma los gobernantes musulmanes se convertían en meros recaudadores de tributos para los cristianos. Pero los reyes, que defendían esta política, argumentaban, también con razón, que, de no pagar, la superioridad militar cristiana podía infligir sobre los musulmanes daños aún peores.

Estas contradicciones hacen del siglo XI en la península ibérica un período complejo y fascinante como pocos. Algún tratadista musulmán

llegó a plantearse qué ocurriría si un cristiano ejerciera como califa, lo que da una buena idea de la angustiosa necesidad de encontrar fórmulas políticas nuevas ante lo extraordinario de las situaciones que se estaban viviendo en al-Andalus en ese momento. Desde el otro lado de la frontera, la posibilidad de que los reyes cristianos ejercieran una especie de protectorado sobre los reinos de taifas también se contemplaba como una opción viable. Un consejero de origen mozárabe, llamado Sisnando Davídiz, exhortaba al rey castellano Alfonso VI en esta dirección: «Extiende tus alas protectoras sobre los habitantes [de al-Andalus] y atráete sus tributos, a cambio de la sombra que les des. No te ensañes con los reyes de la península, porque no podrás prescindir de ellos y además no encontrarás gobernadores que te sean más obedientes».

En esa atmósfera, hubo quien llegó incluso a pensar que los musulmanes de al-Andalus podían ser convertidos al cristianismo: en torno a 1070, una misiva de un monje cristiano fue enviada a Zaragoza; en ella, intentaba persuadir a su rey, al-Muqtadir, para que abandonara su religión, calificándola de «invento del diablo». La propuesta fue gentilmente rechazada por el monarca, que encargó a uno de los principales ulemas de su corte, al-Baŷī (m. en 1081), que contestara de manera razonada. Después de desmontar uno por uno los argumentos de la teología cristiana desde el punto de vista musulmán, al-Baŷī terminaba invitando a su interlocutor a que viniera a Zaragoza: «Para que te instruyamos y quizá podamos hacerte entender la certidumbre y veracidad de nuestra teología, su excelencia y superioridad [...] para remover toda la insensatez de tu alma y limpiar tu corazón de lo que lo mancha, de tal forma que puedas ver la verdad clara y evidente y la religión fuerte y clara». Por esas mismas fechas, el papa Gregorio VII no dudaba en dirigirse a un soberano musulmán del norte de África recordándole que ambos adoraban y reconocían «al mismo Dios a través de diversas formas y prácticas diarias [...] como el creador y gobernador del mundo».

Naturalmente, estos proyectos quedaron muy pronto anegados por las opciones militares de conquista. Las parias habían producido un trasvase de riquezas sin precedentes a los reinos cristianos que no hizo más que fortalecerlos, mientras que, por otro lado, se acentuaba la debilidad de los reinos musulmanes. O, como le dijo con brutal franqueza el ya mencionado Sisnando Davídiz a ʻAbd Allāh b. Buluggīn: «Al-Andalus —me dijo de viva voz— era en principio de los cristianos, hasta que los árabes los vencieron y arrinconaron en Ŷilliqīya, que es la región menos favorecida por la naturaleza. Por eso, ahora que pueden, desean recobrar lo que les fue arrebatado, cosa que no lograrán sino debilitándoos y con el transcurso del tiempo, pues cuando no tengáis dinero, ni soldados, nos apoderaremos del país sin ningún esfuerzo». [2]

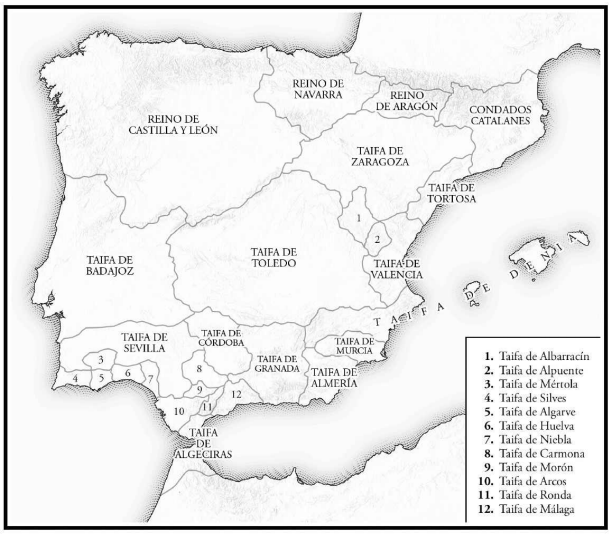
Si hubiera que describir las conquistas cristianas iniciales en términos estrictamente militares, la frontera andalusí o *thagr* cedió a lo largo del siglo XI en su zona más vulnerable: la que se extendía entre Toledo y Zaragoza a través del alto Duero. No era un territorio defendido por accidentes naturales de importancia y, a pesar de los esfuerzos de fortificación realizados en época omeya, resultaba muy difícil impedir la entrada de expediciones cristianas en unos territorios muy extensos y desguarnecidos. No hay más que leer el *Cantar de mio Cid* para constatar la facilidad con la que la mesnada de Rodrigo Díaz de Vivar pudo trasladarse desde Burgos y plantarse ante un lugar llamado Castejón de Henares (en la actual provincia de Guadalajara) para atacar a su población musulmana indefensa (Fig. 3). En esta zona se habían producido ya conquistas significativas en tiempos del rey Fernando I que prepararon el gran golpe perpetrado por su hijo y sucesor, Alfonso VI, cuando éste conquistó Toledo en 1085.

El impacto producido por la toma de la antigua capital del reino visigodo fue enorme. Era la primera ciudad andalusí de importancia que caía en manos de los cristianos, el primer cambio significativo en el trazado del

thagr en casi trescientos años. Los más avisados se dieron cuenta de que los cristianos no se conformarían con esta conquista, tal y como de forma premonitoria declaraba un poeta andalusí:

> Oh, habitantes de al-Andalus, espolead vuestras monturas, porque permanecer aquí sería un gran error.
>
> El manto se desfleca por los bordes, pero yo veo que el de la península se deshace por el centro. [3]

Con todo, el problema militar no era el único que atenazaba a los gobernantes de al-Andalus. Contrariamente a una visión muy extendida, los soberanos musulmanes medievales no eran déspotas que gobernaban a su antojo sobre atemorizados súbditos. Sus acciones y decisiones eran objeto de minucioso escrutinio por parte de una legión de ulemas siempre dispuestos a denunciar las arbitrariedades y abusos del poder en nombre de los principios del buen gobierno musulmán. Las fuentes árabes están repletas de anécdotas en las que estos ulemas censuran al gobernante de turno por sus dispendios, por lo excesivo de los impuestos que recaudan, por su falta de atención a la defensa de las fronteras, por su permisividad con funcionarios corruptos o por su escasa piedad. Estas censuras no podían echarse en saco roto. Los ulemas y alfaquíes compatibilizaban muchas veces sus conocimientos y enseñanzas sobre la religión y ley islámicas ejerciendo como comerciantes o artesanos, lo que les otorgaba un gran ascendiente sobre las clases urbanas. De ahí su arraigo y capacidad de galvanizar los ánimos en caso de que el ejercicio del poder no se ajustara a los preceptos morales y religiosos de los cuales ellos eran garantes.



Mapa 2: La Península ibérica antes de la conquista de Toledo en 1085.

A medida que pasó el tiempo, sin embargo, fue haciéndose cada vez más evidente que la práctica del poder apenas podía hacer cumplir las altas expectativas que imponían la moral y la ley islámicas: una cosa era decirse seguidor de las disposiciones coránicas sobre los impuestos, que aseguraban un tratamiento fiscal muy suave para los creyentes, y otra muy distinta hacer frente a los gastos estratosféricos que generaba la administración civil y militar; una cosa era proclamar la adhesión a los principios del buen gobierno musulmán, encapsulados en la máxima coránica de «ordenar el bien y prohibir el mal», y otra distinta la imposible tarea de controlar a todos y cada uno de los funcionarios que campaban a sus anchas a la hora, por ejemplo, de recaudar tributos; una cosa era, en fin, respetar las admoniciones de la religión musulmana sobre la necesidad de practicar la austeridad y promover la igualdad, y otra era tener que recurrir al aparato y al ceremonial que requería el ejercicio del poder y que llevó a la construcción de espacios como Madīnat al-Zahrāʼ, fundada por los califas de Córdoba, o ya en época taifa la Aljafería en Zaragoza.

A medida que estas contradicciones se agudizaron, el poder de los soberanos musulmanes tendió a verse deslegitimado por su falta de autoridad a ojos de cualquier musulmán que, en cambio, tenía más cercana

la autoridad de ulemas y alfaquíes, basada en los principios islámicos de equidad y de justicia. Como intérpretes y aplicadores de esa ley, los hombres de religión ejercían como jueces, inspectores del mercado o partidores de herencias, y de ellos dependían temas tan relevantes como los matrimonios, las compraventas, los contratos de aparcería, los préstamos, las sucesiones, la producción de bienes y un largo etcétera de asuntos que afectaban al común de la población, y en los que el objetivo era que rigieran los preceptos encarnados en la moral y en la ley musulmana.

Naturalmente, ulemas y alfaquíes medraban también muchas veces en provecho propio buscando reforzar su dominio social gracias al control del conocimiento teológico o jurídico del que disponían. Esto era algo que en una sociedad tan culta y avanzada como era la andalusí no pasaba desapercibido y, de hecho, poemas y obras literarias incluyen numerosas sátiras contra este grupo, al que se le criticaba su avaricia y rapacidad a costa del común de los creyentes, así como su disposición a interpretar la ley musulmana de acuerdo con sus propios intereses.

Todas estas paradojas explican un fenómeno muy característico de las sociedades musulmanas medievales: los proyectos de reforma religiosa que intentaron recuperar el espíritu originario del islam se gestaron en zonas marginales alejadas de los principales centros políticos. Ése fue el caso de los movimientos almorávide y almohade, que resultaron determinantes en al-Andalus en los ciento cincuenta años que median entre finales del siglo XI y mediados del XIII. Ambos movimientos se originaron en zonas montañosas del sur del actual Marruecos y fueron apoyados inicialmente por grupos tribales periféricos que no tenían nada que perder, en principio, por la aplicación rigurosa de sus principios religiosos. Sin embargo, cuando estos programas tuvieron que hacer frente a la complejidad política y social de territorios como al-Andalus, chocaron con situaciones políticas, económicas o sociales para las cuales sus programas no siempre podían ofrecer respuestas satisfactorias. De ahí que acabaran fracasando, presas de

sus propias incoherencias, cuando se vieron trasplantados a unos entornos políticos y sociales más contradictorios y complejos.

El trauma producido por la toma de Toledo en 1085 llevó a los ulemas y alfaquíes andalusíes a buscar una solución de urgencia. Ésta consistió en recurrir al ejército norteafricano que había sido movilizado por el movimiento almorávide que acababa de surgir en el sur del actual Marruecos. Los almorávides, como a sí mismos se denominaban los seguidores de este movimiento, hacían especial hincapié en la aplicación estricta de la ley musulmana y en la censura de las costumbres contrarias a la moral religiosa. A ojos de los ulemas andalusíes, un programa centrado en «aplicar el derecho, reprimir los abusos y suprimir los impuestos ilegales» era justo lo que necesitaba una sociedad desgarrada por las divisiones políticas de las taifas y la expansión cristiana. Hubo así un amplio acuerdo para hacer un llamamiento al emir almorávide, Yūsuf b. Tashfīn, quien cruzó el Estrecho con su ejército e infligió una sonora derrota a Alfonso VI en Sagrajas, al norte de Badajoz, en octubre de 1086. Poco después, Yūsuf ibn Tashfīn, quien lejos de comportarse como un descerebrado fanático era un soberano con un fuerte compromiso con la ley y la justicia, se armó de opiniones jurídicas (*fetuas*) por parte de destacados muftíes que dictaminaron que era legal desalojar a los reyes de taifas en al-Andalus, dado que imponían impuestos ilegales sobre sus súbditos y mantenían tratos con los cristianos.

Uno por uno, y con mayor o menor resistencia, los reyes de taifas fueron desalojados del poder. Se puso fin al pago de las parias, nuevas derrotas de los castellanos permitieron reocupar algunas plazas, e incluso en algún momento pareció que Toledo podría ser recuperada por los musulmanes. Pero las expectativas creadas por los almorávides eran demasiado altas. Bastaron una serie de reveses militares, que llevaron a la conquista de Zaragoza en 1118 por parte del rey Alfonso I de Aragón, para que los recelos que provocaban los abusos de los gobernadores y el ejército

almorávides afloraran con toda su crudeza entre la población andalusí. Las quejas contra los recaudadores fiscales por «sus procedimientos de violencia y sus exigencias exorbitantes y dañosas» ponían de relieve que los grandes principios iniciales habían quedado tan enterrados como la imbatibilidad del ejército almorávide.

A ello se le añadió una amenaza formidable que los almorávides estaban teniendo que afrontar en su propia retaguardia, y que consistió en otro movimiento de reforma religiosa surgido en el sur de Marruecos que dio lugar al Imperio almohade. El ideólogo de este movimiento fue un personaje llamado Ibn Tūmart. Nacido hacia el año 1080 en los confines de la cordillera del Atlas, y tras una extraordinaria peripecia vital, Ibn Tūmart predicó un mensaje que posiblemente pueda ser considerado como la revisión más profunda que había conocido el credo musulmán desde su fundación. Obsesionado por demostrar la existencia del Dios único, eterno e inabarcable revelado por el Corán, Ibn Tūmart concebía la divinidad como una entidad abstracta, ajena a cualquier forma de entendimiento humano, pero cuya omnipotencia y omnisciencia predeterminaban toda la creación. Había llegado, pues, el momento de restaurar la piedad y la ortodoxia, cumpliendo a rajatabla el precepto coránico de «ordenar el bien y prohibir el mal», aunque ello implicara enfrentarse a otros musulmanes, que desoían los principios del dogma, con la misma contundencia que era necesaria para atajar los errores de judíos y cristianos. Tras la muerte de Ibn Tūmart en 1130, sus seguidores tomaron el nombre de almohades (del árabe *al-muwahhidūn*, es decir, 'los unitaristas'); uno de los seguidores más tempranos, llamado 'Abd al-Mu'min, se proclamó califa, instaurando una dinastía que desarrolló el mensaje religioso proclamado por su maestro, al tiempo que se creaba una élite conscientemente preparada para asumir las tareas de gobierno.

La insistencia de Ibn Tūmart en la guerra santa ha servido para que su movimiento suela ser tildado de «fanático». Exactamente por las mismas

fechas, otro reformador religioso, en este caso cristiano, Bernardo de Claraval, nacido en la Borgoña francesa en 1090, hablaba de los soldados de Cristo, que de ninguna manera pecaban al matar al enemigo o al morir en el campo de batalla, pues la muerte así infligida u obtenida era un timbre de gloria. A pesar de que la violenta retórica de Bernardo de Claraval sirvió de propaganda para la organización de una cruzada contra los musulmanes y de una guerra de exterminio contras los wendos, un pueblo pagano del norte de Alemania, los historiadores occidentales nunca le califican de «fanático», sino que subrayan su figura como promotor de la reforma monástica que dio origen a la orden del Císter, mientras que la propia Iglesia le considera uno de sus santos y doctores más destacados.

El desprecio que provoca Ibn Tūmart en los historiadores españoles contemporáneos no fue compartido por algunos cristianos de la época, a quienes su obra debió de parecerles lo suficientemente importante como para ser traducida al latín. Hacia el año 1213, un arcediano de Toledo, llamado Mauricio, que poco después fue nombrado obispo de Burgos, convenció a un canónigo de aquella catedral para que realizara la traducción de algunos textos de Ibn Tūmart. Las razones de esta insólita iniciativa no están claras. En ese momento, el poder almohade se encontraba en su cénit, y es posible que desde Toledo se quisiera comprender en qué consistía ese movimiento que estaba amenazando la hegemonía cristiana en la península. Pero también cabe suponer que el pensamiento teológico de Ibn Tūmart interesara genuinamente a los pensadores cristianos de la época.

Un contemporáneo del fundador de la ideología almohade fue Pedro Abelardo (m. en 1142), una de las figuras más destacadas del pensamiento medieval, y universalmente conocido por sus desgraciados amores con Heloísa, probablemente una cortesana parisina y una mujer dotada de una inteligencia y una cultura extraordinarias. Una de las preocupaciones que obsesionaban a Pedro Abelardo era justificar la unidad de Dios, una tarea nada fácil debido al dogma cristiano de la Trinidad, lo que le hizo adoptar

ideas que no fueron siempre del agrado de la jerarquía eclesiástica. Las ideas teológicas de Abelardo fueron especialmente contestadas con dureza por el propio Bernardo de Claraval. En los momentos más difíciles de su vida, atormentado por su infeliz historia de amor con Heloísa y atacado por algunas de sus ideas, que rozaban la heterodoxia, Pedro Abelardo llegó a barajar la idea de exiliarse a territorio musulmán. No hay, evidentemente, ninguna prueba de que este pensador conociera el dogma almohade, pero lo que llama poderosamente la atención es que en el ámbito cristiano y musulmán existiera en este momento una preocupación teológica tan grande por comprender las consecuencias que tenía la unidad de Dios.

Tras acabar con el dominio de los almorávides en el norte de África, el paso a al-Andalus de los ejércitos almohades era la opción natural, máxime después de que ciudades tan importantes como Lisboa (1147), Tortosa (1148) o Lérida (1149) hubieran sido conquistadas por los cristianos. El programa con el que los almohades y sus ejércitos se presentaron en al-Andalus buscaba mantener la justicia, la ortodoxia y el mensaje de Ibn Tūmart: no se permitiría ningún abuso o injusticia contra los musulmanes, las cargas fiscales ilegales quedarían suprimidas con pena de muerte para quien pretendiera instaurarlas, nadie sería ajusticiado sin conocimiento del propio califa, la venta de vino estaría prohibida y no se exigiría que las tropas o los oficiales del califa tuvieran que ser mantenidos o alojados por los súbditos. El nuevo orden aparecía de manera patente no sólo en muchos proyectos de fortificación y renovación urbana, como, por ejemplo, las nuevas murallas del enclave fronterizo de Cáceres o la completa remodelación que sufrió Sevilla, sino también en signos tan omnipresentes como las monedas, acuñadas ahora con una distintiva forma cuadrada que sustituía a las antiguas formas redondas que hasta entonces siempre habían tenido los dirhems y los dinares, que, respectivamente, eran de plata y oro.

En buena medida, sin embargo, la historia del fracaso almorávide se repitió. A pesar de algunos éxitos iniciales, las altas expectativas políticas y

militares no llegaron a cumplirse. A pesar de la brillantez intelectual y artística del dominio de los califas almohades durante la segunda mitad del siglo XII —ésta es la época de los grandes filósofos andalusíes, como Ibn Ṭufayl o Averroes (Ibn Rushd)—, las continuas agresiones cristianas convirtieron a al-Andalus, en palabras del tercer califa almohade, Ya'qūb al-Manṣūr, en una «península huérfana» cuyos gobernantes debían aplicarse en «fortificar sus murallas, defender sus fronteras, organizar sus tropas y sus súbditos». En 1212, la derrota de al-'Iqab —como denominan los cronistas musulmanes a las Navas de Tolosa— puso al descubierto todas las carencias del califato almohade, que poco tiempo después se derrumbó sin remedio.

Los casi trescientos años que transcurrieron desde la batalla de las Navas de Tolosa hasta la conquista del reino de Granada por parte de los Reyes Católicos suelen ser descritos en los libros de historia de España como una especie de tiempo de descuento; un largo compás de espera carente de excesivo interés histórico hasta la culminación de la Reconquista, aplazada por los problemas internos en los reinos cristianos, por el apoyo exterior que los musulmanes de al-Andalus recibían ocasionalmente desde el norte de África, o por los hábiles manejos diplomáticos que sus gobernantes supieron trenzar para alejar la amenaza de su conquista. Nada más lejos de la realidad. Entre los siglos XII y XV, la sociedad andalusí experimentó un vibrante desarrollo económico y cultural, si cabe aún más asombroso teniendo en cuenta que sus gentes vivían bajo una creciente presión militar y política desde el lado cristiano.

El fracaso de los programas políticos encarnados por almorávides y almohades, de hecho, espoleó en el seno de la sociedad andalusí respuestas muy novedosas ante los innumerables retos que le tocaba afrontar en solitario. La más original consistió en el auge del misticismo como forma de vivir la religión musulmana, que no hacía tanto hincapié en los aspectos normativos como en la experiencia personal del Ser Supremo a través de su

emanación en todas las cosas que rodean al ser humano. De esta forma, y aunque ya contaba con antecedentes previos, durante los siglos XII y XIII se desarrollaron en al-Andalus poderosas corrientes místicas ligadas al pensamiento sufí, como se denominó esta tendencia. Alejado del poder político, considerado inherentemente corrupto, el creyente sufí debía aplicarse en la búsqueda del perfeccionamiento interior mediante la renuncia a la ambición personal o a los bienes materiales. La evidente crítica política y social que planteaba esta concepción, unida a las convulsiones de este período, puso a muchos maestros sufíes bajo sospecha de los círculos religiosos más conservadores, obligándolos a vagabundear por distintas regiones de al-Andalus y del norte de África. Éste fue el caso del más afamado de todos ellos, Ibn ʻArabī. Nacido en Murcia en 1165, este gran pensador sufí exponía en sus abundantes obras la forma en que debía recorrerse la senda de la experiencia mística. Tras ir de un sitio a otro de al-Andalus y el Magreb, emigró a Oriente, donde murió, concretamente en Damasco, en 1240, convirtiéndose en una figura de referencia que ha llegado hasta nuestros días dentro de la rica corriente de la mística musulmana, la cual es un buen ejemplo de la diversidad de tendencias y de formas de vivir la religión que es posible identificar dentro del islam.

Lo más sorprendente, sin embargo, es que estas ideas místicas también llegaron a cuajar en proyectos políticos que no por efímeros y locales dejan de resultar sorprendentes. Uno de estos proyectos, por ejemplo, tuvo como cabeza visible a un tal Ibn Ahlà, descendiente de cristianos convertidos al islam, y que gobernó brevemente en la ciudad de Lorca hasta su muerte en 1247. Ibn Ahlà es descrito como un personaje de una marcada espiritualidad, movido por la modestia y la equidad en el trato a sus súbditos. Su mayor preocupación era mejorar la suerte de los más desfavorecidos de la ciudad mientras organizaba una denodada resistencia frente a los cristianos, que habían tomado Murcia en 1243. Las inclinaciones sufíes de Ibn Ahlà posiblemente se nutrieron del contacto con

las comunidades místicas que habían surgido en el cercano valle de Ricote, al sudeste de Murcia, que practicaban formas de misticismo extremo articuladas en torno a la idea de la «unidad absoluta» de toda la creación.

Otra forma de respuesta de los andalusíes frente a la creciente supremacía cristiana consistió en intentar adoptar las condiciones que hacían posible el militarismo dominante en aquellas sociedades. Ello fue lo que movió al célebre Ibn Mardanish, también conocido como «Rey Lobo», quien durante varias décadas, hasta su muerte en 1172, consiguió hacer frente a los almohades reclutando mesnadas que llegaron a incluir a caballeros cristianos. Ello no le impedía, en cambio, proclamar la soberanía teórica del lejano califa ‘abbasí, acuñar monedas o nombrar cadíes. Su dominio, sin embargo, fue feroz, como ponen de relieve los relatos que hablan de exigencias implacables de rentas o de imposiciones de duros servicios de trabajo a la población.

El abigarrado laboratorio político y social que fue al-Andalus en los momentos de desintegración de los dominios almorávide y almohade dio incluso origen a una peculiar «república de las letras», surgida en 1239 en la ciudad de Orihuela. A su frente se encontraba Abū Ŷa’far b. ‘Isām, quien convirtió esa ciudad en un refugio al que acudieron hombres de letras que huían de la presión cristiana. Todos ellos formaron un consejo, conocido como «Wizāra ‘Isāmiyya» o «visirato de ‘Isām», presidido por él mismo y que gobernó en la localidad durante algo más de una década. Se conservan buen número de cartas y poemas escritos por quienes componían esta insólita «república» surgida durante los últimos años del dominio musulmán en esa localidad murciana.

Frente a la idea, por lo tanto, de que en muchos lugares los años finales del dominio musulmán estuvieron dominados por reyezuelos insignificantes y aterrorizados ante los bravos guerreros cristianos, lo cierto es que las gentes de al-Andalus intentaron hacer frente a la conquista ensayando formas políticas y de religiosidad muy novedosas. Si estas formas hubieran

surgido en cualquier enclave del occidente cristiano, a buen seguro habrían hecho correr ríos de tinta proclamando lo asombroso de que en época medieval se hubieran producido experimentos políticos tan originales e inéditos. Pero lo hicieron en un territorio andalusí condenado a ser reconquistado, y ello ha hecho que su interés haya palidecido ante las conquistas cristianas de ciudades como Córdoba (1236) o Sevilla (1248) por parte de Fernando III de Castilla o de las islas Baleares (1229) o Valencia (1238) por Jaime I de Aragón. Además, ninguna de estas formas políticas acabó consolidándose debido a la crisis que se vivía en al-Andalus y a la agobiante presión militar cristiana. Sin embargo, y pese a su carácter poco duradero, todos estos ensayos de formas de gobierno y de pensar revelan una vitalidad de la sociedad andalusí que apenas tiene parangón en cualquier otra sociedad medieval contemporánea.

El único proyecto político que se consolidó en al-Andalus tras la disolución del Imperio almohade en los años treinta del siglo XIII fue el sultanato nazarí de Granada. Su fundador, Muḥammad b. Naṣr, pretendía tener un origen árabe que se remontaba a un destacado compañero del profeta Mahoma. Fueron estas credenciales y su capacidad de reclutar un ejército entre los restos del naufragio los factores que le permitieron apoderarse de dos de las principales ciudades que escaparon a las conquistas cristianas de estos años, Granada y Málaga. Además, Muḥammad ibn Naṣr hizo gala de un extraordinario pragmatismo al aceptar entrar en el vasallaje de Fernando III, lo que le permitió consolidar su gobierno y legarlo a sus descendientes

Los más de doscientos cincuenta años que duró la dinastía nazarí hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492 no fueron, por lo tanto, un período residual, ni su reino un epígono del dominio musulmán en la península irremediablemente destinado a desaparecer. Aparte de un hábil manejo diplomático de las rivalidades políticas entre sus vecinos, los sultanes nazaríes pusieron en pie una resistencia militar mucho más sólida

de lo que tiende a pensarse, así como una administración muy eficiente. El reino de Granada era un territorio ampliamente poblado cuyas ciudades conocieron una gran expansión durante estos siglos, y cuyas zonas rurales estaban orientadas a cultivos comercializables, tales como la caña de azúcar o las pasas, así como a la elaboración de sedas, que experimentaron un fuerte aumento de sus exportaciones. La extraordinaria prosperidad de este reino se aprecia en la rica tradición cultural y literaria que alumbró o en una creación tan impresionante como es la Alhambra, una demostración extraordinariamente poderosa del alto nivel técnico, cultural y político que había alcanzado la sociedad andalusí de esta época (Fig. 15).

Pese a su fortaleza económica y su cohesión social, el sultanato nazarí fue, en cierta forma, víctima de sus propios éxitos: sus riquezas y su extraordinario potencial atrajeron la sed de conquistas cristianas. Además, durante el siglo XV, los monarcas castellanos encontraron en las luchas contra los musulmanes una vía para canalizar la violencia de una nobleza levantisca ávida por intentar reforzar su poder en un momento de grandes cambios sociales. Estas consideraciones jugaron un papel fundamental en la decisión de los Reyes Católicos de lanzar las costosas y difíciles campañas que acabaron con el sultanato nazarí. Fueron campañas agotadoras y costosas, como siempre había ocurrido con las conquistas de las principales ciudades andalusíes, cuyos habitantes solían resistir de una manera u otra, entregándose sólo cuando su situación pasaba a ser tan desesperada que no les quedaba más remedio que pactar su entrega. En algunos casos, ello llevó a episodios de una violencia extrema motivados por la oposición de la población musulmana a las consecuencias que acarreaba la conquista y que suponían la desarticulación de un orden que muchos estuvieron dispuestos a defender hasta sus últimas consecuencias. Málaga, por ejemplo, sólo pudo ser conquistada por Fernando el Católico en 1487 después de un largo asedio de cuatro meses, en el que se utilizó la artillería, y que produjo centenares de muertos, después de que se interrumpieran los suministros a

los habitantes. Las penas para la población fueron durísimas, incluyendo la esclavización y el ajusticiamiento de quienes habían liderado la resistencia.

El peso del pasado y las expectativas de futuro también desempeñaron un papel muy importante en este último episodio de la lucha contra el sultanato de Granada. Tanto los Reyes Católicos como su entorno eran perfectamente conscientes de cuanto había ocurrido desde que en 711 los árabes derrotaran al reino visigodo de Toledo, y la tentación de dar por culminado ese capítulo de forma definitiva era ya demasiado fuerte. Al mismo tiempo, parecía abrirse una nueva época en la que algunas profecías señalaban que la de Granada era la primera de una serie de conquistas que habrían de llevar a la toma de Jerusalén por parte de los cristianos. Este tipo de ideas circulaban en el campamento de los Reyes Católicos durante los meses del asedio de la ciudad a lo largo de 1491 y que culminaron con su toma en enero del año siguiente. En cierta forma, aunque con un resultado muy distinto al esperado, los pronósticos de que una nueva era estaba a punto de comenzar eran acertados.

Capítulo 5

ESPANNA

MONJAS, REYES Y TELAS MUSULMANAS

El monasterio de Santa María La Real de Las Huelgas se encuentra en las afueras de Burgos, a menos de media hora caminando desde su célebre catedral. En el exterior, la austeridad de sus muros no permite hacerse una idea de las espléndidas coronaciones, funerales y celebraciones regias que allí han tenido lugar a lo largo de la historia (Fig. 16). La actual abadesa es la número 154 de una lista casi milenaria que se remonta al año 1187, cuando el monasterio fue fundado por el rey Alfonso VIII de León y Castilla junto con su mujer, Leonor Plantagenet. La treintena de monjas que actualmente viven en Las Huelgas siguen la misma regla cisterciense de clausura que establecieron sus fundadores, y se ganan la vida haciendo labores de decoración de porcelana, de las cuales se muestran justamente orgullosas, así como encargándose de la lavandería de hoteles y restaurantes de la ciudad. Es muy probable que Alfonso VIII y su mujer, Leonor, se hubieran quedado de piedra de haber sabido que, cientos de años después de su fundación, las monjas de su monasterio acabarían lavando manteles, sábanas y toallas; su intención había sido que en él profesaran mujeres de la realeza y de la aristocracia, y para ello dotaron a Las Huelgas de un patrimonio excepcional consistente en más de cincuenta villas y numerosas tierras de cultivo, haciendo de él uno de los monasterios más ricos del reino.

Una hija de los fundadores, llamada Constanza, profesó ya en Las Huelgas, y a ella le siguieron otras infantas que en las décadas siguientes se convirtieron en «señoras de Las Huelgas» y actuaban como tales en los dominios que dependían del monasterio. Por su parte, las abadesas, generalmente hijas de la aristocracia, se ocupaban de los asuntos espirituales de la congregación. Las cuantiosas rentas de sus extensas posesiones permitían a las monjas no sólo vivir con mucha holgura en el día a día, sino también dar cobijo a monarcas y magnates cuando éstos pasaban temporadas en Burgos. De hecho, hay indicios de que el plano original del monasterio incluía un palacio junto al recinto que posiblemente sirvió de residencia a los reyes castellanos cuando sus continuos viajes de un lado a otro de sus reinos los llevaban a esa ciudad.

Alfonso VIII y Leonor expresaron en vida el deseo de ser enterrados dentro del monasterio que habían fundado, y éste se acabó cumpliendo. Sus muros también acogieron los restos de su hijo, Enrique I, que murió en 1217 siendo todavía un niño —le golpeó una teja mientras jugaba— después de haber sido proclamado rey. Otros miembros de la familia real e importantes nobles recibieron sepultura en Las Huelgas a lo largo de los siglos siguientes. El célebre *Codex Las Huelgas*, copiado a comienzos del siglo XIV para la biblioteca del monasterio, y que es una de las grandes joyas de la musicología medieval europea, incluye, entre otras piezas, varios plantos o cantos funerarios compuestos para esas ocasiones. El dedicado en 1214 al funeral de Alfonso VIII (*Rex obiit et labitur Castellae gloria*) todavía impresiona por su contenido dramatismo.

Las monjas de Las Huelgas, sin embargo, no sólo acogían espléndidos funerales. También albergaron solemnes coronaciones de reyes. Es posible que en el curso de estas ceremonias se interpretaran otras piezas incluidas en el *Codex*, como la deliciosa *Flavit auster*, un canto en el que se evoca la brisa que sopla a través de un vergel en el momento de la Anunciación. Una de estas coronaciones fue la del rey de Castilla, Alfonso XI, en 1332, quien

aprovechó la ocasión para celebrar un gran banquete al que invitó a cien compañeros que fueron investidos como caballeros en una ceremonia también realizada en el monasterio. Seguían en esto la costumbre inaugurada un siglo antes por el rey Fernando III, quien también se había armado caballero en el monasterio el día previo a casarse, en noviembre de 1219. Con la espada y el cinturón depositados en el altar mayor, el obispo de Burgos ofició una misa tras la cual el rey castellano ejecutó el rito de ceñirse y desceñirse el arma ayudado por su omnipresente madre, Berenguela, hija de los fundadores del monasterio. Otros reyes y magnates también celebraron en el monasterio cisterciense este ritual tantas veces descrito en las novelas de caballerías y, de forma deliciosamente burlesca, en el *Quijote*.

Es posible que estas ceremonias caballerescas en Las Huelgas se realizaran bajo una talla medieval en madera de cerezo que hoy en día se conserva en el monasterio y que representa al apóstol Santiago sosteniendo en su brazo derecho una espada. Se trata de una «imagen vestidera» en la que la madera está recubierta de auténticos ropajes que cubren la parte superior del cuerpo del santo, cuyos brazos articulados pueden mover la espada. Es posible que esta imagen de Santiago fuera utilizada en tales ceremonias, en las que los caballeros recibirían así el espaldarazo ritual nada menos que del célebre apóstol. Sin embargo, cuando en los años noventa del siglo pasado esta talla fue restaurada, la sorpresa fue mayúscula cuando se comprobó que, en realidad, se trataba de una imagen que originalmente había representado a una virgen María a la que se le había quitado el Niño que tenía en su regazo. A esta imagen de la Virgen también se le habían amputado las extremidades superiores, que fueron sustituidas por los brazos articulados, mientras que el rostro femenino había sido convertido en el de un hombre aplicándole una barba hecha de pasta de yeso, cola animal y estopa. Nada es lo que parece en Las Huelgas, y el hecho de que este Santiago armador de caballeros sea, en realidad, una

imagen femenina con barba pegada constituye una de tales paradojas. Hoy por hoy, los especialistas siguen discutiendo sobre si esta imagen se utilizó realmente en las ceremonias de investidura de caballeros —una deliciosa posibilidad— o si se trata de una falsificación —¿tal vez obra de las monjas?— para dar realce a la tradición que ubicaba ese ritual en el monasterio.

Durante las épocas moderna y contemporánea, Las Huelgas conoció momentos de serio declive. Los cambios dinásticos alejaron a sus monjas del centro del poder político y la ausencia de nuevas donaciones y la necesidad de vender antiguas posesiones debilitaron su riqueza. El *Codex Las Huelgas* pasó a criar polvo en los estantes de la biblioteca, quedando prácticamente olvidado hasta que fue redescubierto a comienzos del siglo XX por unos monjes benedictinos en busca de manuscritos antiguos. Uno de los momentos más oscuros en la historia del monasterio se produjo durante la guerra de Independencia, cuando, a finales de 1808, y después de que las tropas de Napoleón tomaran Burgos, el lugar fue saqueado por los soldados franceses, las tumbas de los reyes profanadas y gran número de cuadros y objetos de valor desaparecieron sin dejar rastro.

A pesar de la destrucción sufrida a manos de los franceses, en época contemporánea Las Huelgas pasó a ocupar un lugar destacado en el imaginario del nacionalismo español. Su fundación por Alfonso VIII, el vencedor en la batalla de las Navas de Tolosa contra los musulmanes en 1212, o la investidura como caballero dentro de sus muros de su nieto, Fernando III, conquistador de Córdoba (1236) y Sevilla (1248) y proclamado santo por la Iglesia católica, así como de su tataranieto Alfonso XI, el conquistador de Algeciras (1344), vinculaban al monasterio con algunos de los grandes hitos de la llamada «Reconquista». La imagen de reyes y caballeros ciñendo la espada en este monasterio mientras las abnegadas monjas entonaban cánticos y plegarias no podía ser más evocadora, realzada por el hecho de que allí está depositado el célebre

pendón de las Navas de Tolosa que la tradición aseguraba fue tomado por los cristianos al rendir el campamento musulmán en el curso de esa batalla.

Al régimen de Franco no le pasó desapercibido el valor simbólico de Las Huelgas. Cuando, después de la sublevación de los militares contra la República, Burgos se convirtió en la capital de la zona rebelde, alguien tuvo la ocurrencia de celebrar en la Sala Capitular del monasterio la primera reunión del Consejo Nacional de Falange Española Tradicionalista y de las JONS en diciembre de 1937. Manuel Ballesteros Gaibrois, un enardecido historiador de extrema derecha que tuvo después una larga vida repleta de distinciones académicas, algún cargo político y un conveniente blanqueo biográfico en su obituario, escribió por entonces varios artículos periodísticos en los que vinculaba el pasado medieval de Las Huelgas con la contienda que por entonces se estaba desarrollando. Se refería a los falangistas como nuevos caballeros que habían prestado su juramento en este monasterio, y comparaba a los musulmanes derrotados en las Navas de Tolosa con los rojos atados a sus ametralladoras que disparaban contra las tropas franquistas. En una justificación aún más delirante, al mencionar la ornamentación árabe que decora el monasterio, y a la que me referiré más adelante, el historiador sacaba a colación a las tropas marroquíes, que luchaban en el ejército franquista, diciendo que «una cruzada contra el judaísmo y contra una doctrina soviética, destructora de todo valor moral, ha de tener siempre a su lado a los caballeros marroquíes, lo mismo que los mudéjares se sometieron a una ley benigna que les permitía la vida libre al servicio del trabajo remunerador».

Los arrebatos históricos que provocaba el monasterio de Las Huelgas entre los ideólogos franquistas explican que, una vez concluida la guerra, en septiembre de 1939, volviera a celebrarse allí el segundo Consejo Nacional con la presencia de Franco y de muchos invitados, entre los que se encontraban el general Pétain o el embajador británico. Décadas después, la conmemoración de los veinticinco años del alzamiento militar llevó de

nuevo a Franco a Las Huelgas en 1961, donde volvió a presidir la reunión del Consejo Nacional del Movimiento. Las imágenes del No-Do, que dan cuenta de la noticia, hablan de la adhesión inquebrantable al caudillo por parte de jerarcas del régimen vestidos con chaquetas blancas llenas de medallas, o de la trascendencia del discurso del dictador, en el que éste resaltó con su vacuidad habitual las esencias del Movimiento.

En nuestros días, y despojado de la violenta retórica del franquismo, el monasterio de Las Huelgas sigue siendo un lugar de la memoria del nacionalismo español. Es un símbolo de esa «historia de España» plagada de reyes y caballeros de la Reconquista que, flanqueados por obedientes monjas, labraron el destino de la nación. En la explanada que rodea su entrada, se alza un feo monolito gris con el escudo constitucional en el que se proclama «Honor y gloria a los que dieron su vida por España», una muestra, entre otras muchas, de la persistente unión entre la espada y la cruz incluso en una época de normalidad democrática. En noviembre de 2019, una misa celebrada en la iglesia del monasterio por el arzobispo de Burgos, seguida de una parada militar con la presencia de ateridos y desconcertados políticos locales, conmemoró el octavo centenario de la investidura como caballero de Fernando III dentro de sus muros.

Esta lectura de la historia de Las Huelgas por parte del nacionalismo español más conservador es, sin embargo, parcial e inexacta. Los muros de Las Huelgas han sido testigos de una historia mucho más rica y compleja que la que los historiadores conservadores han optado por difundir. Es cierto que el monasterio fue fundado por Alfonso VIII, el vencedor de las Navas, y que su nieto, Fernando III, protagonista de trascendentales conquistas en Andalucía, estuvo muy vinculado a él y fue armado allí caballero, como también lo fue Alfonso XI. Sin embargo, estos hechos han sido convenientemente seleccionados por el relato nacionalista, ignorando, en cambio, otros muchos aspectos que difícilmente encajan en ese relato. Tales aspectos no hablan de las glorias de la Reconquista, ni contienen

muestras de una intachable religiosidad cristiana, sino que son reflejo de la diversidad religiosa y cultural de la sociedad de la época, que se manifestó en ese monasterio burgalés con una fuerza que resulta sorprendente.

Y es que, para empezar, las religiosas del monasterio de Las Huelgas estuvieron lejos de ser la comunidad pasiva y secundaria generalmente descrita por la historiografía medieval conservadora. Si bien es cierto que las mujeres que profesaban como monjas en los monasterios medievales no tenían otra opción, tras haber sido descartadas del papel que la sociedad les atribuía como esposas y madres, ello no impidió a estas mujeres transgredir muchas veces los férreos límites que marcaban las normas sociales y canónicas. Las señoras de Las Huelgas se daban a sí mismas el título de *domina* o *dominatrix*, y ejercían prerrogativas como nombrar a los curas de las iglesias de sus dominios, autorizar a los notarios para ejercer en ellos, castigar a los delincuentes o dar permiso para predicar en sus territorios. Las abadesas de Las Huelgas defendieron siempre con uñas y dientes su independencia frente a las interferencias de los obispos de Burgos, con quienes las relaciones oscilaban entre malas y pésimas. En 1210, el papa Inocencio III se vio en la obligación de escribir a los prelados de Burgos y Palencia para mostrarles su apoyo incondicional en la campaña que ambos obispos había emprendido para impedir que las abadesas de sus respectivas diócesis consagraran a las monjas, escucharan sus confesiones o, incluso, predicaran públicamente, señal evidente de que eran funciones que realizaban cotidianamente. El pontífice recordaba en su carta que, si bien la superioridad de la Virgen María sobre los apóstoles era incuestionable, era a éstos a quienes Dios les había encomendado «las llaves del reino celestial».

Las monjas del monasterio, en cambio, debían de pensar que, si la Virgen María estaba por encima de los apóstoles, no se entendía por qué las mujeres tenían un papel subalterno en la práctica religiosa. En 1244, se produjo un escándalo mayúsculo cuando la hija del rey Fernando III, también llamada Berenguela, como su abuela, profesó en Las Huelgas. En

la ceremonia, y delante del monarca y de los principales nobles y eclesiásticos del reino, la abadesa Inés tuvo la desfachatez de consagrar ella misma a la novicia, haciendo un insólito desaire al obispo de Burgos, allí presente. Quince años después, las monjas de Las Huelgas se las arreglaron para obtener dispensa de vestir hábitos religiosos, de modo que pudieron llevar sus propios vestidos. En 1261, la situación se había hecho tan insostenible que la abadesa Elvira Fernández —ojalá supiéramos más sobre ella— y todas sus monjas fueron excomulgadas por haberse negado a recibir al general de la orden cisterciense. La situación debió de reconducirse de alguna forma en los años siguientes, pero estos hechos demuestran que la imagen de unas humildes siervas de Dios, que actuaban como mudas testigos de su época, es un tópico interesado, creado por la historiografía conservadora.

El monasterio de Las Huelgas encierra otros testimonios aún más sorprendentes de la diversidad social de la época. En tres estancias del complejo monástico, aparecen elementos arquitectónicos de origen islámico en forma de mocárabes, decoración vegetal e inscripciones árabes. Cuando en los años cuarenta del siglo pasado se realizaron obras de restauración en el claustro del monasterio, aparecieron yeserías también con inscripciones árabes y motivos muy similares a edificios existentes en al-Andalus y en el actual Marruecos. Como señalaba el gran estudioso del arte andalusí Leopoldo Torres Balbás, en Las Huelgas aparecen dos artes «que se unen estrechamente en el solar español en la Edad Media: el hispanomusulmán, con sus lejanas raíces en Oriente, y el occidental, procedente del otro lado de los Pirineos. La originalidad de las Huelgas [...] reside en que ambas corrientes artísticas están representadas por obras de una pureza extraordinaria, y no confundidas, según lo acostumbrado, sino yuxtapuestas».

La existencia de estos elementos artísticos extraños al arte occidental en un monasterio cisterciense de fundación regia como Las Huelgas es algo

extraordinario. Las inscripciones árabes, que se repiten en el claustro y en otras estancias, no habían sido leídas hasta fechas recientes de manera sistemática y su análisis por la arabista María Antonia Martínez arroja unas conclusiones insólitas, pues se trata de mensajes con un contenido cristiano: *Yāsi' nūru-nā* («Jesús es nuestra luz») o *al-Masiḥ kalimat Allāh* («el Mesías es la palabra de Dios»). En otras palabras, y mientras los reyes de Castilla se enfrentaban a los musulmanes en los campos de batalla, el claustro del monasterio fundado y visitado por ellos contenía decoraciones más propias de una mezquita o de un palacio andalusí que de un establecimiento cisterciense. Y, para que no quedara ninguna duda, se incluían en ellos unas inscripciones que, a la vista de todos, exaltaban la figura de Jesucristo en lengua árabe (Fig. 17).

Es evidente, por lo tanto, que la visión del mundo que tenían los monarcas cristianos de la llamada «Reconquista» no coincide con la que muchas veces les achacan los historiadores contemporáneos. Por los mismos años en que construía Las Huelgas, el rey Alfonso VIII también acuñaba unas monedas de oro, llamadas morabetinos, que presentaban inscripciones árabes y el signo de la cruz impreso en ellas. En esas leyendas árabes se mencionaba al «Imam de la Iglesia cristiana, el Papa de Roma la grande» y se hacía una invocación que recordaba a las monedas musulmanas, pero con un contenido inequívocamente cristiano: «En nombre del Padre y del Hijo y del Espirítu Santo, Dios único. El que crea y sea bautizado será salvo» (Fig. 21). Estas sorprendentes monedas fueron emitidas también por su hijo, el niño Enrique, y por su nieto, Fernando III. Asimismo, los condes de Barcelona venían acuñando desde hacía tiempo monedas con inscripciones árabes, denominadas *mancusos*.

Estas monedas suelen explicarse como piezas que servían para favorecer intercambios con comerciantes musulmanes. Sin embargo, las invocaciones a Dios en lengua árabe eran también reflejo de una diversidad política y social que no sólo era aceptada, sino incluso adoptada por los monarcas.

Varias décadas antes, en 1112, se había construido la iglesia de Santa María del Rey en Atienza (Guadalajara). Su nombre indica que se trataba de una antigua mezquita, que ahora se reconstruyó por iniciativa del rey Alfonso VII siguiendo el estilo románico. Pues bien, en la portada septentrional de este edificio, que sigue las mismas pautas que cualquier edificación románica, también se incluyó una inscripción en árabe con las palabras *al-baqā li-Allāh*, («la eternidad es de Dios»), que recorre todo el arco románico.

El monasterio de Las Huelgas también ofrece otros ejemplos de esta riqueza multicultural en un contexto aún más sorprendente. Quien visita hoy este monasterio no puede dejar de ver su museo, que conserva una de las mejores colecciones de telas y vestidos medievales en el mundo. Muchas de estas piezas proceden de los sepulcros del monasterio, que fueron forrados con exquisitos tejidos para que los cuerpos de la realeza fueran depositados con sus mejores galas. A pesar del saqueo perpetrado por los franceses, muchas de estas telas y vestidos pudieron recuperarse, y forman una colección única, que permite contemplar los vestidos que los poderosos se ponían tanto en la vida como en la muerte. Uno de ellos es el que llevaba la infanta Leonor de Castilla, hija de Alfonso VIII y de Leonor, los fundadores de Las Huelgas, cuando fue enterrada allí en 1244. Se trata de un pellote de seda con una decoración de hilos con distintos colores que componen estrellas y figuras geométricas. En su parte inferior, una inscripción, que parece un elemento más de la decoración, repite la palabra árabe *baraka*, 'bendición'. Si el de Leonor fuera un caso aislado, podría pensarse que estamos ante el reflejo del gusto personal de esta infanta. Sin embargo, su hermana Berenguela, muerta dos años después, y madre de Fernando III, se hizo enterrar con la cabeza reposando sobre un almohadón también de seda y con un medallón central en el que se representan dos figuras, una de ellas portando una copa, y una inscripción árabe alrededor que proclama la típica fórmula musulmana «No hay más dios que Dios».

Otras telas y vestidos conservados en el museo revelan que fueron varios los miembros de la realeza que se enterraron amortajados con tejidos repletos de inscripciones en árabe que invocaban al Dios que los ejércitos cristianos combatían en los campos de batalla (Fig. 18). El ya mencionado pendón de Las Navas de Tolosa, un espléndido estandarte de vivos colores repleto de aleyas coránicas y de llamamientos a la Guerra Santa, también se encuentra expuesto en las salas del museo, ilustrando este paradójico contrapunto.

Naturalmente, puede pensarse que esta apropiación de telas y vestidos manufacturados en el mundo musulmán no era más que una moda pasajera; algo así como las camisetas que hoy en día llevan los adolescentes con frases inscritas en otro idioma. Sin embargo, la muerte no es nunca un asunto baladí, y menos aún en la Edad Media. Los cuerpos se preparaban cuidadosamente para transportar de forma adecuada sus almas al más allá y nada se dejaba al azar. En el entorno de la corte castellana eran muchos los que sabían árabe y podían traducir con facilidad las breves inscripciones de los vestidos y telas que recubrían a los difuntos con el nombre de Dios inscrito en árabe mientras eran despedidos entre ritos cristianos y cantos polifónicos. Incluso el poderoso arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, una de las figuras más importantes de la época, fue enterrado en el monasterio de Santa María de Huerta en 1247 con un conjunto de vestiduras que incluían también inscripciones árabes.

Monasterios e iglesias con inscripciones en árabe, monedas de reyes cristianos con leyendas escritas en esa lengua, o telas con bordados que recogen fórmulas islámicas, pero que servían de mortaja a difuntos cristianos de alto rango, son rasgos de una sorprendente diversidad multicultural que aparece no sólo en Las Huelgas sino en muchos otros contextos en los reinos cristianos medievales. El monasterio de Santa Clara, en Tordesillas, por ejemplo, surgió también como un palacio mandado construir por Alfonso XI hacia 1340 en el que poco después se fundó otro

monasterio de monjas clarisas de clausura. También aquí la ornamentación y las inscripciones árabes se reparten por diversas estancias, que incluyen incluso un baño claramente emparentado con los que en esa misma época existían en otros rincones de al-Andalus.

Para la «historia de España» tradicional, todo esto no pasa de ser algo anecdótico y restringido a una mera cuestión de moda o de gustos artísticos. Sin embargo, todas estas producciones y edificios coinciden con un hecho sin precedentes, que tiene también lugar en esta época, y que supone el reverso de la expansión militar que en esos siglos se estaba produciendo. En muchas ciudades castellanas, como Burgos, Ávila, Segovia o Valladolid, se establecieron entre los siglos XII y XIII comunidades musulmanas. No se trataba de musulmanes autóctonos —ninguno de estos lugares había estado bajo el dominio musulmán—, sino que procedían de tierras de al-Andalus ya conquistadas. Es posible que, en muchos casos, se tratara de traslados forzosos desde las florecientes urbes musulmanas a las emergentes ciudades cristianas. De esta forma, y mientras que en el sur los ejércitos cristianos realizaban conquista tras conquista, los monarcas castellanos fomentaban que comunidades musulmanas se asentaran en sus principales ciudades, pudiendo construir sus mezquitas —hay datos que permiten localizarlas en Burgos o Valladolid—, tener sus propios cementerios y regirse por la ley islámica. De nuevo, pues, la paradoja. Los mismos monarcas que, supuestamente, luchaban para erradicar el islam de la península llenaban sus principales ciudades con los mismos enemigos a los que se enfrentaban en el campo de batalla.

La historiografía conservadora española ha buscado minimizar la importancia de este fenómeno denominando a estos musulmanes «mudéjares», un término que procede del árabe *mudaŷŷan* y que significa «domeñado, alguien a quien se le ha permitido quedarse». Sin embargo, los textos medievales no utilizan jamás este término. Hablan de los musulmanes que vivían en territorios cristianos como «moros de paz» o

«moros del rey». *Mudéjar* sólo se empezó a utilizar a partir del siglo XVI, tras la toma de Granada. Más tarde el vocablo se consagró en el lenguaje de los nacionalismos ibéricos para unirla a la idea de un «cuerpo extraño» a la sociedad cristiana condenado a ser «residual» y a desaparecer con el paso del tiempo. Se evita así encarar el hecho de que en los tiempos más expansivos de la llamada «Reconquista» se fomentó la existencia de comunidades musulmanas en los reinos cristianos y que, además, fueron favorecidas por los propios monarcas, que consideraban fundamental su contribución económica y social.

Durante trescientos o cuatrocientos años estos musulmanes vivieron, trabajaron y murieron en los reinos de Castilla y Aragón, coexistiendo con sus vecinos cristianos e interactuando socialmente con ellos bajo infinidad de formas. En Burgos, por ejemplo, el barrio musulmán se ubicaba cerca de Las Huelgas, precisamente bajo la protección de las monjas del monasterio. Sus habitantes se dedicaban a oficios relacionados con la construcción (albañiles, yeseros, maestros de obras, vidrieros, carpinteros, etc.), con la medicina o, incluso, con tareas como la extinción de incendios. Los espléndidos artesonados que se conservan en las techumbres de innumerables palacios e iglesias de la ciudad y su provincia son testigos de la labor de estas gentes, que parecen haber sido especialmente prósperas hasta el siglo XVI. Los elementos árabes e islámicos que hemos visto en Las Huelgas no eran, por lo tanto, aspectos aislados y urdidos en el aire: estaban profundamente enraizados en el entorno diverso y multicultural que cualquiera podía encontrar paseando por las calles del Burgos de la época.

RECONQUISTA, ¿QUÉ RECONQUISTA?

En la Edad Media no se hablaba de «Reconquista». Tampoco los historiadores de época moderna, como Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales o el padre Mariana, se referían con esa palabra a la expansión

cristiana frente a los musulmanes: en las grandes historias que estos autores compusieron en los siglos XVI y XVII, las ciudades y las tierras se «habían ganado» o se «habían conquistado», pero nunca se «habían reconquistado» frente a los musulmanes. El término sólo empezó a usarse a finales del siglo XVIII para designar la lucha de ochocientos años que había permitido a los cristianos recuperar los territorios musulmanes. Con este sentido, «Reconquista» aparece ya en la *Historia general de España* de Modesto Lafuente, y a partir de ese momento se consagra, especialmente en época de la Restauración. Hay que situarse, además, en el contexto de profunda decadencia política, social e intelectual del mundo musulmán a finales del siglo XIX y comienzos del XX para comprender las profundas resonancias que evocaba una «Reconquista», que había evitado que los españoles se hubieran convertido en súbditos de la languideciente y fanática civilización islámica.

Aunque algunos historiadores liberales realizaron tímidos intentos de hacer de la Reconquista un concepto que evocara la empresa común y solidaria que había acrisolado el carácter de la nación española, resultó inevitable que su espíritu y contenido acabaran siendo monopolizados por el pensamiento conservador más reaccionario. Tales ideólogos argumentaban, no sin cierta lógica, que, si la nación se había forjado en la defensa de la fe católica contra el islam, cualquier ataque contra la Iglesia lo era también contra la propia España. Este razonamiento ha tenido una larga vigencia incluso hasta nuestros días, como bien reflejan innumerables declaraciones que hacen mucho hincapié en la idea de que «España será cristiana o no será».

Naturalmente, esta idea también encontró un campo abonado en época del franquismo. Los ideólogos del golpe de estado de julio de 1936 hablaban de la guerra como de una «Cruzada del mismo tipo que las Cruzadas de la Edad Media», pues igual que entonces se luchaba «por la fe de Cristo», tal y como dejó escrito el obispo de Santiago de Compostela,

Tomás Muñiz, al mes de estallar la contienda. Los corifeos de Franco tampoco perdieron la oportunidad de insertar a su caudillo en la galería de héroes nacionales, actualizando las circunstancias de aquella lucha multisecular, esta vez dirigida contra el comunismo. Prueba de ello son, por ejemplo, los versos iniciales del célebre soneto que Manuel Machado, el hermano de Antonio Machado, compuso en honor al dictador:

> Caudillo de la Nueva Reconquista,
> Señor de España, que en su fe renace,
> sabe vencer y sonreír, y hace
> campo de paz la tierra de conquista.

Esta carga ideológica tan reaccionaria explica que sean muchos los historiadores que hoy en día reniegan de un término, «Reconquista», que responde más a la visión histórica nacionalcatólica que a una manera racional de entender el pasado. A ello se le añade, además, que el propio concepto no está exento de problemas. Con la agudeza retórica que le caracterizaba, Ortega y Gasset decía no entender cómo puede denominarse «Reconquista» a algo que había durado ocho siglos. De hecho, el término da a entender que, tras la conquista árabe del reino visigodo, en el año 711, se produjo una reacción unitaria y generalizada para recuperarlo, cosa que, simplemente, jamás ocurrió. Por mucho que los reyes de Asturias intentaran convencer a propios y extraños de que eran los descendientes de los antiguos monarcas visigodos, los nuevos reinos y condados surgidos desde el siglo VIII en adelante nada tenían que ver con el difunto reino, pues habían emergido bajo unas nuevas circunstancias políticas y sociales en zonas que, a veces, ni siquiera habían estado bajo el control de los monarcas de Toledo. Además, y aparte de plantear una visión excluyente respecto de todo cuanto tenga que ver con al-Andalus —un territorio que en las visiones de la historia tradicional no tiene otro destino que el de ser «reconquistado» por los victoriosos cristianos—, el término ha dado lugar a equívocos:

hablar, por ejemplo, de la «reconquista» de Granada por los Reyes Católicos en 1492 no tiene en cuenta que esta ciudad no existía en el momento de la conquista árabe, pues se trata de una fundación andalusí del siglo XI.

A pesar de estas paradojas y de la indudable carga ideológica que conlleva, muchos historiadores serios y rigurosos defienden como legítimo el uso del término «Reconquista». Argumentan que en historia es muy común utilizar conceptos que eran desconocidos por los contemporáneos. Nadie en época medieval, por ejemplo, fue consciente de estar viviendo en la Edad Media, un término que, como su propio nombre indica, sólo se acuña en época posterior. No cabe, por lo tanto, rechazar el empleo del concepto de «Reconquista» simplemente por el hecho de que fuera acuñado en tiempos recientes, pues esto nos llevaría al absurdo de que nuestros libros de historia estuvieran desprovistos de la terminología desarrollada en época contemporánea.

Otro argumento que esgrimen los defensores de seguir usando el término «Reconquista» es la multitud de testimonios escritos en época medieval que demuestran que, en el lado cristiano, existía la idea de que se estaba llevando a cabo una «restauración» de la situación previa a la conquista árabe del año 711. El más temprano de estos testimonios se compuso en el reino de Asturias a finales del siglo IX, cuando el autor de la llamada *Crónica de Albelda* mencionaba que la *salus Spaniae*, la salvación de Spania, estaba próxima y que la expulsión de los musulmanes de ella era sólo una cuestión de tiempo. El autor añadía: «Los cristianos día y noche afrontan la batalla [con los musulmanes] y cotidianamente luchan, hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados de aquí». Estas breves líneas incluidas en una de las primeras crónicas cristianas escritas tras la conquista árabe del 711 han hecho correr ríos de tinta y se han solido interpretar como la formulación temprana de un programa culminado seiscientos años más tarde con la toma de Granada en 1492.

Un testimonio de primera mano, que demuestra que esta idea de recuperación del territorio perdido estaba muy vigente entre los cristianos, lo ofrece en pleno siglo XI el rey musulmán de la taifa granadina, ‘Abd Allāh b. Buluggīn (1073-1090), quien, en su extraordinaria autobiografía, señala, como ya hemos visto, que un enviado de Alfonso VI le había comentado que los cristianos «ahora que pueden, desean recobrar lo que les fue arrebatado». [1]

Los papas de Roma contribuyeron a dar lustre a la idea de que en Iberia se estaba librando un combate trascendental contra el islam, especialmente cuando a finales del siglo XI comenzaron a predicar la idea de «cruzada» para recuperar los Santos Lugares de manos musulmanas. El paralelismo con la península ibérica era evidente y, aunque los reyes hispanos intentaron mantener a raya el entusiasmo de los pontífices para no verse obligados a aguantar sus interferencias políticas, les venía muy bien el respaldo de la Iglesia para legitimar sus guerras de conquista. De paso, este respaldo les permitía justificar que las rentas eclesiásticas acabaran en sus tesoros con el pretexto de que servían para financiar las costosas campañas contra los infieles. A cambio, la Iglesia consiguió amplias compensaciones en forma de tierras y rentas en los territorios conquistados, de ahí que un autor como Alberto Magno, el sabio dominico de la Universidad de París, se refiriera a la conquista de Sevilla de 1248 señalando que la «Hispalis árabe» había sido ahora «devuelta a los españoles».

Cuando a finales del siglo XV los Reyes Católicos se propusieron acabar con el último reino musulmán en la península, el sultanato nazarí de Granada, volvieron a recurrir a este viejo argumento para justificar su campaña. En una carta remitida al sultán mameluco de Egipto, la reina Isabel la Católica le daba cuenta de su intención de comenzar la guerra contra el reino de Granada diciendo que «era notorio por todo el mundo que las Españas en los tiempos antiguos fueron poseídas por los reyes sus progenitores; y que si los moros poseían ahora en España aquella tierra del

reino de Granada, aquella posesión era tiranía y no jurídica. Y que por escusar esta tiranía, los reyes sus progenitores de Castilla y de León, con quien confina aquel reino, siempre pugnaron por restituir a su señorío, según que antes había sido». Una idea muy similar se mantenía en el reino de Aragón, donde Melcior Miralles, quien había sido capellán del rey Alfonso el Magnánimo (m. en 1458), expresaba también, aunque con matices, la misma idea de que

> tota Spanya liurà a sarayns, per les quals fonch miserablement destroyda e desolada; mas, per la clemència divinal, aprés per Pelagi, princeps, e per altres reys qui de aquí avant en Espanya regnaren, fon en part deliurada, hi en part per Carles, emperador e rey de França, conquistada, après dels quals los christian aquella han posehida e poseyxen entrò en aquest jorn present.

Nótese que, para Miralles, tan importante como la resistencia de Pelayo había sido la acción del emperador Carlomagno, que todo el mundo sabía que había dado origen a los condados catalanes.

Todos estos testimonios demuestran, por lo tanto, que a lo largo de la Edad Media existió la idea de que la península estaba siendo el escenario de un enfrentamiento entre musulmanes y cristianos en la que éstos trataban de recuperar un territorio perdido debido a los muchos pecados cometidos por sus ancestros. La pervivencia de una memoria ligada a la idea de un combate multisecular se pone también de relieve en sucesos puntuales, como el de las campanas de la catedral de Santiago de Compostela. En el año 997 las tropas del caudillo andalusí, Almanzor, tomaron y saquearon esta ciudad: uno de los expolios más significativos del botín son esas campanas que las crónicas árabes nos dicen que fueron llevadas a Córdoba a hombros de cautivos cristianos e instaladas en su célebre mezquita. Doscientos años más tarde, en 1238, cuando Fernando III conquistó la antigua capital de al-Andalus, encontró esas campanas y obligó a que fueran devueltas, transportadas esta vez a hombros de prisioneros musulmanes.

No resulta, pues, ni mucho menos inapropiado hablar de «Reconquista» en la Iberia medieval, y, desde luego, no son de recibo aseveraciones tan frívolas como que «la Reconquista nunca existió», como proclaman ciertos publicistas algo despistados o algunos historiadores en busca de titulares rápidos de prensa. Puede gustar más o menos el término por sus evidentes connotaciones ideológicas, pero no puede negarse que, cuando los soberanos hispanos querían activar sus campañas para conquistar tierras en al-Andalus recurrían al argumento de que en el pasado Hispania había sido cristiana y que la ocupación del islam era, por lo tanto, ilegítima. Esta idea de resistencia y recuperación, también hay que decirlo, no aparece en ninguna otra región conquistada por los musulmanes en el Próximo Oriente y en el norte de África. Es un elemento ideológico excepcional que sólo aparece en los reinos ibéricos medievales.

En realidad, el mayor problema que plantea el término «Reconquista» es que, aparte de haber sido secuestrado por la ideología nacionalista más reaccionaria, da por sentadas demasiadas cosas que están lejos de poder ser explicadas bajo un esquema tan simplista. Por ejemplo, el saqueo de Santiago de Compostela por Almanzor, al que me acabo de referir, contó con el apoyo de un sector de la aristocracia leonesa que se encontraba enfrentada a su rey, Bermudo II, y que participó luchando al lado de la expedición musulmana. Sin ese apoyo, una expedición tan larga y ambiciosa hubiera sido imposible. Las alianzas de reyes cristianos o de miembros de la nobleza con los musulmanes para enfrentarse a enemigos de su propia fe fueron frecuentes a lo largo de la Edad Media y no pueden comprenderse si se piensa en una interminable guerra entre dos bandos, como tampoco son comprensibles los largos períodos de treguas, intercambios pacíficos y relaciones con al-Andalus, que también fueron muy frecuentes.

También llama mucho la atención la escasa elaboración teórica que tuvo la idea de «Reconquista» a lo largo de la Edad Media. El anónimo autor de

la *Crónica de Albelda* manifestaba a finales del siglo IX su confianza en que la predestinación divina acabaría con el dominio de los musulmanes en Spania, pues una serie de profecías así lo aseguraban. Aunque no le faltaban razones para creerlo —en ese momento, al-Andalus estaba sumido en una caótica situación interna—, la profecía no sólo no se cumplió, sino que, además, a lo largo del siglo X los soberanos omeyas de Córdoba consiguieron imponer su hegemonía política y militar sobre toda la península. Después de este sonoro fracaso profético, ningún autor posterior se atrevió a realizar una predicción tan osada. Las crónicas históricas medievales, redactadas en Navarra, Aragón, Cataluña o la propia Castilla, mencionaban las luchas contra los musulmanes, pero no volvieron a referirse a ellas con el tono providencialista con el que lo había hecho la *Crónica de Albelda*. Podía seguir perdurando la idea de que los combates contra los musulmanes tenían como fin recuperar el territorio perdido en 711, pero ningún autor medieval volvió a insistir en un programa político tan explícito de erradicación completa del islam de la península. La pervivencia de poblaciones musulmanas en los territorios conquistados o el hecho de que los monarcas poblaran muchas ciudades con musulmanes demuestran que en la época de las grandes conquistas cristianas no existió un proyecto de hacer desaparecer el islam de la península, ni siquiera después de la conquista de Granada. Tal proyecto sólo se puso encima de la mesa en los años finales del siglo XVI e incluso entonces suscitó gran número de dudas y disputas.

El énfasis puesto por parte de muchos historiadores contemporáneos en la Reconquista como factor omnipresente en las sociedades hispanas medievales no se corresponde, por lo tanto, con la evidencia histórica. Sin duda, existió una idea general de recuperación del territorio perdido frente al islam, pero generaciones de campesinos, comerciantes, artesanos o, incluso, clérigos medievales vivieron sus vidas sin preocuparse lo más mínimo de lo que ocurría en una frontera cada vez más alejada de sus

tierras, mientras que en el día a día muchos convivían con la diversidad cultural y social propia de unas sociedades muy heterogéneas. La lucha contra el infiel servía para justificar expediciones fronterizas de saqueo, o para poner en marcha grandes campañas militares, que sólo se convocaban muy ocasionalmente en el lado cristiano, pero uno puede leer miles de documentos, crónicas enteras o innumerables obras literarias medievales sin encontrar la más mínima mención a las empresas militares de esa «Reconquista». Al hacer de ella el elemento central de la Edad Media en la península ibérica, los historiadores e ideólogos conservadores pretenden subrayar un aspecto, sin duda importante y, en ocasiones, decisivo, de las sociedades hispanas medievales, pero que no dejaba de ser un elemento más de la rica configuración política y cultural de esas sociedades.

El reverso de la Reconquista: la Guerra Santa

A los ideólogos e historiadores que reivindican la Reconquista como el origen histórico de España no parece habérseles ocurrido la posibilidad de que los que dicen ser descendientes de los musulmanes que combatieron contra esa «Reconquista» puedan recurrir a una noción similar para construir su propia identidad invocando una revancha histórica. Y, cuando estos musulmanes así lo hacen, a los nacionalistas españoles les parece que se trata de una quimera producto de mentes fanáticas. En una conferencia pronunciada en septiembre del año 2004, el ya entonces expresidente del gobierno, José María Aznar, se refería al problema del terrorismo islamista dando una peculiar clase de historia medieval. Tras señalar que después de la conquista árabe «una España recientemente invadida por los moros [*sic*] había rehusado convertirse en otra parte del mundo islámico, iniciando una larga batalla para recobrar su identidad» y que esta «Reconquista había culminado con éxito», señalaba que «muchos radicales musulmanes siguen recordando esta derrota, muchos más de los que cualquier mente racional

occidental pueda suponer». A continuación, Aznar mencionaba las declaraciones que Osama bin Laden había hecho tras los ataques del 11 de septiembre en Nueva York, en las que este líder terrorista lamentaba la pérdida de al-Andalus, comparándola con la ocupación de Jerusalén por los israelíes.

Así pues, y mientras consideraba legítimo señalar el éxito de la Reconquista en la recuperación de la identidad española, al expresidente Aznar le parecía irracional que muchos musulmanes continuaran rememorando esa «derrota» en nuestros días. Él podía recurrir a la historia para justificar la España contemporánea, pero le producía enorme indignación que otros decidieran desempolvar el turbante para poner en práctica las consignas de la Guerra Santa. Naturalmente, no puede nunca ponerse al mismo nivel a un político, que debe su carrera al hecho de haber sido democráticamente elegido por millones de votos, que a un conjunto de terroristas responsables del asesinato de miles de personas. Pero quizá por eso mismo el político debería ser más cuidadoso con el uso de unos espejos históricos que a veces pueden resultar muy distorsionadores: los éxitos que alimentan el orgullo nacional de unos resultan ser los fracasos que impulsan el victimismo y la sed de venganza de otros.

De hecho, a los ideólogos e historiadores que ven en la Reconquista el origen de la nación española no parece importarles mucho que este concepto suponga, en la práctica, la exclusión de, como mínimo, dos millones de ciudadanos españoles que se declaran musulmanes y que, a menos que se demuestre lo contrario, son también compatriotas y gozan de los mismos derechos y obligaciones que los que exhiben quienes proclaman ser los orgullosos descendientes de los reconquistadores. Ninguno de estos brillantes pensadores parece haber caído en la cuenta de que continuar invocando las guerras medievales como forma de activar la identidad nacional no es la mejor manera de fomentar la inclusión pacífica en una sociedad democrática de ciudadanos que ni comulgan con esos valores ni,

desde luego, tienen la obligación de hacerlo. A no ser, claro está, que detrás de esas llamadas a la Reconquista y a la exaltación de sus valores lo que se esconda, en realidad, sea un programa también de exclusión o el propósito de consignar la existencia de ciudadanos de segunda, en cuyo caso convendría que esto se declarara explícitamente para evitar confusiones en el uso de la palabra *demócrata*.

Debo aclarar también que no estoy tratando de argumentar que debemos evitar referirnos a la «Reconquista» para no provocar la reacción por parte de unos extremistas que, desde luego, no necesitan de muchas justificaciones para realizar sus siniestras acciones. Mi tesis es más bien que cuando se desempolvan argumentos medievales para planificar el presente lo más probable es que acabemos reproduciendo los mismos conflictos medievales que los terroristas están tratando de sembrar y activar en nuestras sociedades democráticas. Se está fomentando una lógica histórica en la que, desde luego, los únicos que tienen algo que ganar son quienes saben practicar la misma violencia que propugnaban unos discursos medievales de inaceptable vigencia en unas sociedades avanzadas.

De hecho, y contrariamente a la noción de Reconquista, la de Guerra Santa sí que fue objeto de una elaboración teórica muy amplia a lo largo de la Edad Media en al-Andalus. Ya desde el siglo IX se escribían tratados jurídicos sobre este tema por parte de autores como ʻAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. en 853) que se centraban en las cuestiones prácticas que se daban en las campañas militares, tales como la forma de actuar en el curso de las expediciones o lo que debían recibir las tropas en campaña. Similares aspectos legales están también muy presentes en otra obra jurídica que lleva el significativo título de *Qidwat al-gāzī* («El modelo del combatiente»), obra del jurista Ibn Abī Zamanīn (m. en 1008), en la que se abordan temas como la rectitud moral del combatiente, la preparación de los caballos, el uso de las armas o los fraudes en el reparto del botín, aspectos prácticos que tenían gran importancia en la conducción de las expediciones militares.

Armados de estos argumentos legales, los emires y califas omeyas de Córdoba lanzaron numerosas expediciones militares contra el norte cristiano. Llevadas a cabo principalmente en el verano, de ahí que se llamasen «aceifas» (árabe *al-ṣayf*, 'verano'), estas expediciones se realizaban no sólo en nombre de la Guerra Santa, sino también porque esos soberanos consideraban que toda la península ibérica constituía el territorio de al-Andalus y que, por lo tanto, los territorios del norte también estaban bajo su dominio por derecho de conquista. Sus poblaciones estaban, por lo tanto, obligadas a pagar un tributo, pero al no hacerlo de manera voluntaria era necesario el envío de campañas encargadas de recaudarlo en forma de botín y de cautivos. Ésa es la razón por la que, a pesar de su regularidad, a veces casi anual, no se trataba de expediciones de conquista, sino más bien de recaudación o de saqueo, según la óptica de cada bando. Durante buena parte del siglo IX, estas expediciones andalusíes fueron una amenaza constante: no hay más que constatar la ubicación de los tempranos monasterios cristianos fundados en esta época, como San Pedro de Arlanza, Santo Domingo de Silos, Celanova, San Juan de la Peña, Sant Pere de Casserres o Poblet, generalmente en fondos de valle o en lugares difícilmente accesibles, para darse cuenta de que, al tratarse de centros donde se aglutinaban recursos, eran objetivos prioritarios de las campañas andalusíes. No es de extrañar, por lo tanto, que durante todo este período se forjara un espíritu de resistencia y que la Iglesia fuera especialmente combativa alentándolo.

Al igual que ocurría con las expediciones guerreras cristianas, las andalusíes no fueron perennes. Durante la crisis política de la segunda mitad del siglo IX y en la época del califato omeya durante la segunda mitad del X, en que se puso el énfasis en una estrategia defensiva y diplomática, hubo períodos en los que se ralentizaron o incluso cesaron por completo. En cambio, los años finales del X y comienzos del XI estuvieron marcados por una reactivación de esas expediciones impulsadas por el célebre caudillo

Almanzor. Los saqueos de Santiago de Compostela o de Barcelona, en 985, «el día en que murió la ciudad», corresponden a este momento, pero a la postre acabaron produciendo un agotamiento que fue, en parte, responsable de la crisis y caída del califato omeya. Los reinos de taifa que fragmentaron al-Andalus durante la mayor parte del siglo XI mostraron una considerable debilidad política y militar frente a los cristianos. Las humillaciones provocadas por la imposición del régimen de parias socavaron de manera irremisible la legitimidad de esos soberanos, cuya desunión frente al enemigo común no hacía más que aumentar el desprecio con el que eran tratados por sus contemporáneos, expresados por reacciones como la del poeta Abū Isḥāq al-Tarsuūnī ante hechos como la derrota musulmana en Paterna en 1063 cuando decía que los cristianos «se habían puesto las cotas de malla de hierro», mientras que ellos vestían «túnicas de seda cada cual más bella».

La toma de Toledo por Alfonso VI en el año 1085 no hizo más que confirmar estos juicios. Las carencias estructurales de esa sociedad para hacer frente al expansionismo cristiano se pusieron de manifiesto en el hecho de que tuvieron que ser dos movimientos de reforma religiosa originados en el norte de África, almorávides y almohades, los encargados de revitalizar la práctica del *ŷihād*. El grueso de sus ejércitos había sido reclutado en sus lugares de origen y los gobernantes de ambas dinastías intentaron detener con ellos lo que cada vez se hacía más evidente que era un imparable avance cristiano. Como ya vimos en el capítulo anterior, su fracaso en esta empresa hizo que tuvieran que afrontar una impopularidad creciente entre la población de al-Andalus, lo que provocó también el desmoronamiento de ambas dinastías.

En la época final del sultanato nazarí de Granada la frontera con los cristianos estuvo marcada por muchos momentos de gran beligerancia por ambas partes. Resultan inapelables testimonios como los de los habitantes del concejo de Morón de la Frontera, que en 1378 y 1425 hablaban de los

ataques de los musulmanes, que tomaban cautivos, ejecutaban destrucciones y practicaban constantes robos de ganado y de caballos, así como de riquezas. En cambio, las victoriosas campañas cristianas con botín, «trayendo ricos jaeces y moros con las manos atadas», se complementan con vívidas expresiones de dolor, como expresan los versos de este cautivo musulmán:

> ¡Qué mala suerte la mía! Tras ocuparme de las ciencias
> religiosas, su estudio y la recitación del Corán,
> heme aquí ahora convertido en criado
> de los adoradores de ídolos y de la cruz.
> Cuando no trabajo en cavar fosos,
> lo hago en demoler edificios.
> Barrer es mi oficio los días de descanso,
> faena a la que sigue siempre regar.
> Lavar las porquerías de los perros es mi ocupación casi absorbente.
> La suciedad de sus vestidos es lavada a mano por
> mí mientras que mis ropas están siempre hechas un asco. [2]

El reverso de todas las guerras

Si la riqueza de al-Andalus fue una de las causas que incentivó la extensión territorial de los reinos, las grandes reservas de conocimiento que se habían creado en ese territorio también atrajeron el interés de los cristianos. De la misma forma que al-Andalus había protagonizado una masiva importación de saberes durante sus primeros trescientos años de historia, desde finales del siglo x en adelante una parte, cuidadosamente seleccionada, de la tradición intelectual andalusí comenzó a ser transferida a los reinos cristianos en forma de traducciones que contribuyeron a moldear la cultura

de la Baja Edad Media no sólo en nuestro país, sino también en el resto de Europa.

Muchos saberes y manuscritos árabes habían llegado a al-Andalus desde Oriente a través de los viajes de ulemas a los principales centros de elaboración de la cultura islámica, tal y como veíamos anteriormente (véase p. 185). Otros habían llegado a través de intercambios diplomáticos. Uno de los ejemplos más célebres de esta «diplomacia del libro» fue el regalo ofrecido por el emperador bizantino de la lejana Constantinopla, Romano Lecapeno (m. en 948). al califa de Córdoba, ʻAbd al-Raḥmān III. Este regalo consistía en un manuscrito griego iluminado que contenía *De materia medica*, una obra del siglo I d. C. que había sido escrita por un médico de la Grecia romana, llamado Dioscórides, pero cuyo recuerdo se había perdido en Occidente. Para el emperador bizantino y el califa omeya, *De materia medica* no era un simple manuscrito. Su contenido albergaba valiosos conocimientos para tratar resfriados, dolores de cabeza, estreñimientos, infecciones, ausencias de libido y la multitud de dolencias que aquejan a todos los humanos. En momentos de enfermedad, nada había que los soberanos desearan más que contar con un buen remedio. Y eso era, precisamente, lo que contenía *De materia medica*, cuyo catálogo de hierbas sanadoras y preparaciones indicadas para cada dolencia era un auténtico tesoro para cualquiera de los excelentes médicos que por esas fechas vivían en la Córdoba de los califas.

La obra de Dioscórides había tenido, además, una peripecia muy interesante. Pese a que su recuerdo se había perdido en Occidente, en la segunda mitad del siglo IX, y junto con otras muchas obras escritas en griego, había sido traducida al árabe en Bagdad, en la célebre Bayt al-Ḥikma («Casa de la Sabiduría») promovida por los califas ʻabbāsíes. No había sido, sin embargo, una traducción plenamente satisfactoria para sus propios autores, que no siempre habían conseguido entender los intrincados nombres de las plantas que se citaban en lengua griega. Por esa razón, y con

gran visión científica, habían optado por dejar esos nombres en su lengua original, a la espera de que alguien con más conocimientos pudiera suplir sus carencias. Ahora, con su regalo diplomático, el emperador Romano Lecapeno no sólo envió al califa de Córdoba el manuscrito de la obra de Dioscórides; también, a petición del soberano andalusí, le mandó un monje griego, llamado Nicolás, que sabía árabe y se estableció en Córdoba, donde nadie conocía la lengua griega. Allí se quedó el resto de su vida, ayudando a realizar la traducción completa del *De materia medica* y colaborando con la espléndida generación de médicos que, con el ya mencionado médico judío Ḥasdāy b. Shabrūṭ a la cabeza, cuidaban de uno de los bienes más preciados de los poderosos: su salud.

La noticia de que, en al-Andalus, grandes bibliotecas, como la del califa al-Ḥakam II, albergaban un tesoro de conocimientos potencialmente útiles despertó el interés en los territorios cristianos por hacerse con ellos. Las primeras evidencias de que los saberes andalusíes estaban comenzando a traspasar la frontera aparecen en Cataluña a finales del siglo X. En ese momento comienzan a surgir allí textos latinos en los que se describen formas de fabricar y usar astrolabios o descripciones de la esfera celeste basadas en textos andalusíes. No siempre, sin embargo, esta transmisión era bien vista. Un ulema sevillano de comienzos del siglo XII, Ibn ʻAbdūn, advertía a los libreros de su ciudad que no estaba permitida la venta «a judíos, ni cristianos, de libros de ciencia, salvo los que traten de su propia religión, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo que se trata de obras de musulmanes. Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío, ni cristiano, que se dedicase a curar a los musulmanes, pues no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y se dediquen a curar exclusivamente a los de su propia confesión, porque, a quien no tiene simpatía por los musulmanes, ¿cómo se les ha de confiar sus vidas?». [3] Este recelo hacia la medicina o la aplicación de remedios medicinales practicada por gentes de otras confesiones

recuerda el que veíamos anteriormente en el caso de las *Partidas* de Alfonso X con respecto a los judíos (véase p. 143).

A pesar de estas trabas, después de la conquista de Toledo y de otras ciudades andalusíes fueron muchos los manuscritos árabes procedentes de sus bibliotecas que cayeron en manos de los cristianos. Ello coincidió con la generalización del papel, inventado originariamente en China y perfeccionado en los territorios del islam, que había comenzado a ser conocido en al-Andalus desde finales del siglo X, aunque, por razones que desconocemos, no comenzó a generalizarse hasta más de cien años después. El uso de este material, en lugar del pergamino, que llevaba aparejado no sólo un trabajoso proceso de elaboración, sino también la disponibilidad de animales que proporcionaran la materia prima, permitió multiplicar la producción escrita de manera exponencial.

A pesar de que se ha discutido mucho sobre si puede hablarse de la existencia de una «escuela de traductores» en Toledo en pleno siglo XII, no hay duda de que a esa ciudad acudieron entonces un buen número de hombres de letras de diversas partes de Europa con el objetivo de aprender el árabe para realizar traducciones de algunas de las obras más valiosas de la tradición intelectual andalusí. Uno de ellos fue Gerardo de Cremona, procedente de la ciudad italiana de ese nombre, a quien se le adjudican setenta traducciones de textos árabes de materias que abarcaban la astronomía, la geometría, la medicina o la filosofía. A su muerte en 1187, sus discípulos recordaban a Gerardo como un gran sabio, que «se había dirigido a Toledo, en donde, al ver la abundancia de libros sobre cualquier materia y, apiadándose de la pobreza que había comprobado que existía entre los latinos en tales materias, aprendió la lengua árabe movido por el deseo de traducir». Muy posiblemente, Gerardo murió en esa ciudad, pues, como decía el poema que también le dedicaron a su muerte, «Cremona se enorgullece de haber dado nacimiento a este fuera de serie. / Vivió en Toledo. Toledo lo devolvió a las estrellas».

Los manuscritos traducidos llamaban a otros manuscritos. Un cierto Thaddeus venido de Hungría, por ejemplo, copió la traducción que Gerardo había hecho del *Almagesto*, la obra de Ptolomeo, el célebre astrónomo griego del siglo II d. C. Esta obra era inencontrable en Europa, por lo que la traducción también fue copiada por un astrónomo francés procedente de la corte del rey de Francia. Otro caso singlar fue el de Daniel de Morley (m. *ca.* 1210), un inglés desilusionado por la pobreza de los estudios que se impartían en París, a cuyos maestros acusaba de no saber nada y de ser como estatuas de mármol. Morley llegó también a Toledo tras haber oído que la «doctrina de los árabes» estaba allí en boga. Después de aprender el árabe durante una larga estancia en la ciudad, regresó a Oxford cargado con un buen número de manuscritos que le permitieron componer una obra sobre la estructura y forma del universo. Otros destacados traductores fueron judíos venidos de al-Andalus o clérigos de origen mozárabe, que también colaboraron en la traducción de obras en otras ciudades como Barcelona, Tarazona o Tudela.

¿Qué es lo que se traducía? Suele decirse que, gracias a los árabes de al-Andalus y a estas traducciones, la filosofía clásica pudo ser recuperada en Occidente, donde llevaba siglos perdida. Tal explicación, aparte de tendenciosa, es incorrecta, pues adjudica a los árabes el papel de meros portadores de manuscritos a la espera de la llegada de los occidentales capaces de darles sentido. En realidad, las traducciones latinas de textos filosóficos incluyeron las obras de autores árabes de la talla de Avicena o Averroes, que eran muy apreciados en Occidente por sus razonamientos en torno a temas tan fundamentales como la relación entre la fe religiosa y la razón humana. Ambos filósofos árabes fueron mencionados por Dante en *La divina comedia* como almas del limbo, excluidos del paraíso por ser musulmanes, al igual que los filósofos y sabios paganos de la Antigüedad.

El extraordinario prestigio de la ciencia árabe incluía también tratados matemáticos o astronómicos en los que el interés por el griego Euclides se

extendía a las tablas astrológicas del oriental al-Jwārizmī y de otros autores andalusíes. Lo mismo ocurría con los tratados de medicina, entre los que se vertieron al latín los trabajos de médicos tan influyentes como el oriental al-Rāzī o el andalusí al-Zahrawī. Es también en este momento, en fin, cuando se realiza la primera traducción completa al latín del Corán. Su autor fue Robert de Ketton, un inglés también venido a Hispania y que recibió en 1141 el encargo de realizar esa traducción por Pedro el Venerable, abad del monasterio de Cluny en Francia. El interés por promover esta traducción era adquirir un conocimiento de primera mano sobre el islam con el fin de poder aquilatar mejor la polémica contra esta religión.

El momento en que se estaban realizando estas traducciones coincide, a grandes rasgos, con la época en la que se estaba construyendo el monasterio de Las Huelgas, en el que los grandes personajes del reino de Castilla se hacían enterrar con ropajes plagados de inscripciones árabes, o en el que comunidades musulmanas se asentaban en ciudades castellanas, tal y como veíamos más arriba. La coincidencia de estas muestras de diversidad en los reinos cristianos no es casual. En todos esos reinos, las conquistas cristianas provocaron que en sus territorios permanecieran un mayor o menor número de poblaciones musulmanas, dependiendo de las zonas. Los monarcas cristianos, y la sociedad en general, daban por descontada la presencia de estas poblaciones diversas en Castilla y Aragón con un alto grado de integración en la vida económica allí donde vivían. No es sólo que se estuvieran traduciendo obras del árabe, es que también se estaban levantando muchas construcciones en esta época gracias al trabajo de alarifes musulmanes, de la misma forma que en muchas zonas rurales, especialmente en el Levante, la presencia de campesinos de esa religión aseguró el mantenimiento de unas prácticas agrarias que contaban con una tradición de siglos.

Justo cuando se estaba produciendo su mayor expansión política y territorial, durante los trescientos años que median entre finales del siglo XI

y finales del XIV, los reinos cristianos incorporaron muchos elementos de una cultura andalusí que nadie consideraba que debía ser eliminada, sino más bien puesta bajo la soberanía de sus monarcas. En su lecho de muerte, en mayo de 1252, el rey de Castilla, Fernando III, pudo decirle a su hijo y sucesor, Alfonso X, que le dejaba en herencia toda la tierra «que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ouieron [...]: la una conquerida, la otra tributada». Se atisbaba así un proyecto político que no implicaba la eliminación del islam de la península, sino la posibilidad de que la «reconquista» pudiera darse por finalizada mediante un reconocimiento de la hegemonía política de los reyes de Castilla por parte de vasallos con creencias religiosas distintas. Un ejemplo de esta concepción es el epitafio de la tumba del rey Fernando III (m. en 1252), el conquistador de Córdoba y Sevilla, que se encuentra en la catedral de esta última ciudad y que por razones difíciles de entender apenas es visible hoy en día cuando se visita este edificio (Fig. 19). El epitafio contiene la eulogia de este rey, pero lo más extraordinario es que se encuentra escrita en latín, en castellano, en árabe y en hebreo:

> Aquí yace el muy honrado Fernando, señor de Castilla, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén. El que conquistó toda España. El más leal, el más verdadero, el más franco, el más esforzado, el más apuesto, el más granado, el más sufrido, el más humilde, el que más temía a Dios. El que quebrantó y destruyó a todos sus enemigos. El que alzó y honró a todos sus amigos y conquistó la ciudad de Sevilla que es cabeza de toda España [al-Andalus en el texto árabe].

Éste fue el ambiente social y político en el que se gestó el gran proyecto cultural y político de Alfonso X el Sabio (1252-1284), cuyo objetivo fue aumentar el legado de su padre, no tanto mediante nuevas conquistas, sino consiguiendo ser coronado emperador por el papa. El célebre *fecho del Imperio* resultó ser a la postre en vano, pero dejó tras de sí un impresionante legado intelectual promovido por Alfonso X para demostrar a propios y extraños que podía ser un soberano universal justo, sabio y capaz de integrar a comunidades religiosas y culturales diversas. De ahí, por ejemplo,

que el monarca impulsara la redacción de una *Historia de España*, la primera redactada en castellano, en la que se proponía describir los hechos «tan bien de moros como de cristianos et aun de judios».

Las traducciones de textos árabes que se realizaron en la corte de Alfonso X también fueron muchas y con objetivos diversos. Algunas respondían a las necesidades de ocio de las gentes que se congregaban en la corte. Tal era el caso del célebre *Calila y Dimna*, una colección de cuentos de origen hindú que había pasado a través de la tradición iraní al mundo árabe, y que fue traducido en 1251 cuando Alfonso era todavía infante. Su hermano Fadrique ordenó la traducción del árabe de otra obra, el *Sendebar* o *Libro de los enganos de las mujeres*, cuyos diversos cuentos tienen como tema principal las distintas formas en que las mujeres engañan a los hombres; su contenido es en apariencia misógino —se llega a afirmar que si el mar fuera tinta no bastaría para describir todas las maldades de las mujeres— aunque en realidad son siempre las mujeres las que revelan su astucia frente a la simplicidad de los hombres, movidos por la lascivia.

En un momento de tantas incertidumbres como las que se vivían en la época del Rey Sabio, el conocimiento de la astrología con objeto de elaborar pronósticos ocupaba también un lugar destacado; de ahí el interés por promover traducciones de obras referidas a este tema. Así, el *Libro conplido de los iudizios de las estrellas*, obra árabe del siglo XI, fue vertida al romance por un traductor judío, Juda b. Musa al-Cohen, y después traducida también al latín. Igualmente fueron traducidas obras del astrónomo toledano del siglo XI al-Zarqālī —el Azarquiel latino—, así como el llamado *Libro de las cruces*, que incluye algunos de los fragmentos astrológicos andalusíes más antiguos que se conocen: en concreto, versos de al-Ḍabbī, un conocido astrólogo de la corte del emir omeya Hishām I (788-796). El nombre de esta obra viene dado por la forma de predicción que se emplea, conocida como «sistema de las cruces», que parece haber sido muy antiguo, y que no buscaba mostrar de forma exacta la posición del astro

sino la casa en que se encuentra con objeto de trazar las posibles conjunciones astrales.

Una obra muy singular, titulada la *Escala de Mahoma,* también fue traducida del árabe en un momento en el que la proclamación de Alfonso X como emperador parecía tan inminente que el traductor, un judío de nombre Abraham, la daba ya por descontado en el prólogo, dándole al monarca el título de Rey de Romanos. El contenido de la *Escala de Mahoma* giraba en torno a un suceso especialmente importante en la carrera del Profeta: su viaje nocturno a los cielos que, según la tradición musulmana, habría realizado desde Jerusalén y le habría llevado a los distintos círculos celestes y a conversar con los profetas que le habían precedido antes de llegar hasta la presencia de Dios. Se trata, pues, de la traducción de una obra de la tradición musulmana, aparentemente motivada por un genuino interés en su contenido y sin que nada haga pensar que el objetivo fuera de tipo polémico. En la Castilla del siglo XIII, y al igual que ocurría con las obras del fundador del movimiento almohade Ibn Tumārt o con el propio Corán, también traducidas en esta época, existía un genuino interés por conocer la ideología de esos musulmanes, que los monarcas consideraban que se habían convertido ya en tributarios suyos, dando así por acabada la hegemonía andalusí.

Lo mismo ocurría entre algunos sectores intelectuales del reino de Aragón, aunque en este caso no consta que existiera un interés promovido desde el entorno regio. Sin embargo, esta perspectiva explica la extraordinaria trayectoria del mallorquín Ramon Llull, nacido hacia el año 1235. Su vida disipada y aparentemente feliz en la corte del rey de Mallorca se vio truncada por una súbita conversión producida en torno a la treintena que le hizo abandonar por completo a esposa, hijos y bienes para dedicarse por entero a la misión de convertir a los infieles. Comenzó así una peripecia que llevó a Llull, en primer lugar, a completar su formación religiosa y aprender árabe de forma tan sorprendentemente perfecta que se dice que era

capaz de componer obras en esa lengua. A continuación, este laico ansioso por convertirse en salvador de parte de la humanidad emprendió una febril actividad viajera y escritora. Sus planes consistían en crear una red de escuelas políglotas que permitiesen enseñar el árabe a decenas de misioneros que, como él, habrían de marchar a tierras del islam a fin de realizar conversiones masivas en ellas. Llull tuvo reuniones con papas, enseñó en la Sorbona, asistió al capítulo general de los dominicos, mantuvo contactos con el rey de Mallorca, y marchó al menos en tres ocasiones al norte de África escapando en dos de ellas a las iras de una población poco deseosa de escuchar sus enseñanzas. Su último viaje con ese destino se produjo en 1314. Según la tradición, al año siguiente fue lapidado por una multitud en Bugía y, tras ser rescatado por una nave genovesa, llegó moribundo a Mallorca, donde sus restos fueron enterrados.

Llull fue uno de los escritores más prolíficos de toda la Edad Media. El número de obras atribuidas a él que se han conservado llega casi a los dos centenares y medio. Aunque se dice que algunas fueron redactadas originariamente en árabe y traducidas por él mismo al catalán, es posible que tal cosa sea una exageración, pues ninguna obra llulliana ha llegado en esa lengua hasta nuestros días. Entre estos textos no falta la poesía, que alcanza una excepcional calidad literaria en poemas como *Lo desconhort*. El resto de los escritos de Llull no son fácilmente clasificables. Una obra que podría considerarse de polémica religiosa, el *Libre del gentil e los tres savis*, sorprende por su equilibrada visión de las tres religiones encarnadas por tres sabios que exponen los fundamentos de sus credos respectivos ante un gentil desconocedor de la existencia de Dios, pero deseoso por saber qué religión es la verdadera, aunque al final de la obra no acaba por emitir un juicio. El *Livre de Evast e de Aloma e de Blanquerna son fill* es, en palabras de su propio autor, un «*romanç*», una narración que cuenta las peripecias de Blanquerna, el hijo de un burgués, Evast, y una mujer noble, Aloma. Las vidas de todos estos personajes y de otros secundarios se ven transformadas

por la intención de Blanquerna de consagrarse a la contemplación y a la vida ermitaña, algo que lleva a sus padres a convencerse de que también ellos deben renunciar al mundo y entregarse al servicio a los pobres, mientras que su prometida decide convertirse en abadesa. El propio Blanquerna, tras múltiples peripecias, llega a ser abad, obispo y finalmente papa, llevando a cabo en cada uno de esos puestos reformas diversas, hasta que finalmente ve cumplida su ambición de retirarse a una cabaña de ermitaño en medio del bosque para dedicarse a la vida contemplativa. Otra obra no menos importante es el *Libre de meravelles*, auténtico tratado enciclopédico que sigue la trayectoria de su protagonista, Fèlix, quien recorre el mundo descubriendo en él las maravillas dejadas por Dios, pero también las impiedades y vicios perpetrados por los hombres.

Las Huelgas, las traducciones del árabe, la obra de Llull, las inscripciones y epitafios en árabe y un largo etcétera de otros elementos que podrían citarse revelan que, cuando se abandona el hilo conductor de la Reconquista, con sus fechas de batallas y conquistas separadas por buen número de años, lo que emerge es una sociedad medieval excepcionalmente diversa. No se trata, como es natural, de idealizarla al modo en que pretendió el historiador Américo Castro con su célebre concepto de «convivencia» y de la «España de las tres culturas», que hoy en día sigue manteniendo una vigencia algo inexplicable. Ya hemos visto las altas barreras confesionales que existían entre las distintas comunidades, o las profundas desigualdades que las leyes consagraban entre ellas. Pero esto no puede impedir reconocer que en los reinos cristianos existió hasta finales del siglo XIV un proyecto político y social que en absoluto se adecúa al ideal de la «Reconquista» que muchos historiadores siguen manteniendo como el único que explica este período paradójico y complejo. Para hacerlo, recurren a compartimentar ese pasado, dedicando, por ejemplo, sesudos estudios eruditos a esos mudéjares «residuales», o describiendo las florecientes aljamas judías medievales como si hubieran existido en algún

lugar del espacio exterior, todo ello con el objetivo de elaborar una narración teleológica que cuenta una historia destinada a culminar en una España homogénea. En cambio, cuando se desfragmenta la historia de este largo período —¡trescientos años!— lo que se obtiene es una visión muy rica, marcada por la huella de diversidad dejada por las comunidades que habitaban los reinos cristianos de la época. Esa visión, además, es la única que permite entender la complejidad de los procesos que, a partir del siglo XV, consiguieron acabar con ella.

LOS CUERPOS Y LA SANGRE: EL DESENLACE DE LA DIVERSIDAD MEDIEVAL

En 1064 un ejército cristiano formado por tropas aragonesas, catalanas y francas conquistó la ciudad de Barbastro, en Huesca, por entonces uno de los principales enclaves de la frontera de al-Andalus. Aunque la ciudad volvió pocos años después a manos musulmanas, el suceso tuvo una gran repercusión. Los cristianos que tomaron parte en la expedición habían obtenido del papa Alejandro II la promesa de que su participación en la campaña les garantizaría la remisión de sus pecados. Treinta años después, la misma idea contribuyó a poner en marcha la primera Cruzada, que llevó a la conquista de Jerusalén por los francos en 1099. La toma de Barbastro fue, por lo tanto, una especie de ensayo general de lo que habría de ser el fenómeno de las Cruzadas, que marcaron profundamente a las sociedades cristianas medievales.

Lo ocurrido en Barbastro dejó también una profunda huella por otros motivos. Los cristianos se condujeron con extremada violencia, no sólo durante el asedio de la ciudad, en el que cortaron el suministro de agua, lo que provocó indecibles sufrimientos a sus habitantes, sino también en el asalto final, marcado por saqueos, masacres y violaciones. Un contemporáneo de los hechos, el historiador cordobés Ibn Ḥayyān,

describió con mucho detalle el suceso manifestando el horror y la cólera que le habían causado las penalidades sufridas por sus correligionarios: horror, por los terribles episodios de violencia que narraban los supervivientes; cólera contra los responsables políticos y religiosos musulmanes por haber permitido una calamidad que hubiera sido inimaginable en los tiempos del califato omeya de Córdoba, desaparecido unas décadas antes.

Ibn Ḥayyān recoge el testimonio de un comerciante judío que, después de la toma de la ciudad, se presentó en Barbastro con la intención de rescatar a las hijas de un notable musulmán que habían quedado en manos de un conde cristiano, ofreciéndole dinero y telas preciosas a cambio de las cautivas. La misión, sin embargo, fue un fracaso. El conde se había aposentado en la casa del musulmán y, vestido con sus ropas más valiosas, se hacía servir por las mujeres que había cautivado, «jóvenes hermosas que llevaban el cabello levantado», mientras se daba aires refinados, pretendiendo disfrutar de la música que ellas tocaban para él. De malas maneras, el conde rechazó las riquezas que el judío le ofrecía para el rescate, argumentando que había colmado sus ambiciones:

> Tengo tantas de estas cosas que ya ni me preocupo; pero incluso si no tuviera nada y quisieras darme todo esto a cambio de mi amante, que está ahí, no accedería, te lo juro, pues es la hija del antiguo dueño de esta casa, un hombre muy considerado entre los suyos. Por eso la he convertido en mi amante, aparte de que posee una rara belleza y espero que me dé hijos. Sus antepasados hacían lo mismo con nuestras mujeres cuando ellos eran los amos; la suerte ha cambiado ahora y puedes ver cómo nos tomamos la revancha. [4]

La última frase llama mucho la atención. Muestra hasta qué punto las gentes de la época eran conscientes de cuánto habían cambiado las tornas en pleno siglo XI. De la misma manera que, como vimos, un cristiano le decía al rey de la taifa de Granada que los suyos estaban convencidos de que acabarían recuperando el territorio de al-Andalus, este conde cristiano señalaba que, si bien en otros tiempos los musulmanes habían prevalecido

sobre los cuerpos de las mujeres, también en este aspecto había llegado el momento de resarcirse.

Ocupar tierras o hacerse con riquezas eran objetivos evidentes de unas luchas justificadas tanto por el antagonismo religioso entre cristianismo e islam como por la memoria de un pasado que cada bando interpretaba a su manera. Sobre la expansión territorial cristiana se han escrito infinidad de estudios, pero el efecto de estas contiendas sobre las mujeres y sus cuerpos es un tema que hasta hace poco no había llamado mucho la atención. Sin embargo, diversos testimonios hablan de que los conflictos en torno a la posesión de las mujeres en la Edad Media tuvieron gran influencia en las mentalidades y en la configuración de las sociedades medievales ibéricas. Merece, pues, la pena detenerse en ellos, porque proporcionan algunas claves para entender el progresivo rechazo que desarrollaron las distintas comunidades a que sus miembros se mezclaran entre sí.

Durante la conquista árabe del 711 las mujeres tuvieron un papel muy destacado. Fueron a veces garantía de los pactos establecidos entre conquistadores e indígenas, siendo dadas en matrimonio o uniéndose a los recién llegados tras la derrota del reino visigodo. La sociedad árabe, no obstante, tenía rasgos muy peculiares en lo relativo al parentesco. Con un acusado carácter patriarcal, los árabes cifraban sus códigos de honor en la capacidad de un linaje para preservar a sus propias mujeres y para atraer a las de otros linajes, considerados por esa razón como más débiles. Un linaje fuerte y honorable era el que era capaz de mantener a sus mujeres dentro del propio grupo mediante matrimonios endógamos, al tiempo que demostraba su supremacía social captando a mujeres ajenas. De ahí la necesidad de proteger a las mujeres propias, aislándolas de las miradas y del contacto con extraños como forma de preservar el honor de un grupo con una fuerte conciencia patriarcal.

Los matrimonios de los conquistadores con mujeres indígenas en al-Andalus demostraban su recién adquirida supremacía política y social, al

tiempo que les permitían acceder a los patrimonios de los que esas mujeres eran muchas veces transmisoras. Otro de los efectos que tuvieron estas uniones mixtas fue integrar a las mujeres indígenas en los linajes patriarcales de los conquistadores. Su descendencia quedaba también adscrita a esos linajes, sin que importara el origen ni la religión de la madre, pues los hijos de un padre árabe y musulmán eran siempre árabes y musulmanes, dado que su condición se definía únicamente a través de esa línea paterna. Este rasgo se adaptó también a las necesidades de la religión musulmana, en la que los creyentes tenían la obligación de diferenciarse de judíos y cristianos. Las comunidades musulmanas hicieron así de la captación de mujeres judías y cristianas una forma de poner a la nueva religión al abrigo de posibles mestizajes que hubieran favorecido una asimilación que era lo que más temían los musulmanes de la primera época.

Diversos emires y califas omeyas de al-Andalus fueron hijos de concubinas de origen cristiano, sin que nadie pusiera en duda su ascendencia árabe y mucho menos su condición de musulmanes. El parentesco y la adscripción religiosa se definían sólo por línea paterna y esta forma de captación de mujeres se reveló también como muy efectiva para la asimilación de la población indígena. Cuando comenzaron a hacerse patentes los efectos de este proceso, hubo reacciones como la condena del papa de Roma contra los cristianos de Hispania que daban a sus hijas al pueblo gentil, condena que fue repetida por los obispos reunidos en un concilio en Córdoba en 839. Curiosamente, una forma de asimilación muy similar fue la que usaron los conquistadores españoles durante la ocupación del continente americano.

En al-Andalus, durante el período omeya, las campañas militares dirigidas contra el norte cristiano, que no solían tener como objetivo la adquisición de territorios, sino la toma de botín y cautivos, se convirtieron en fuente de aprovisionamiento de esclavos, siendo muchos de ellos mujeres. En los versos de los poetas cortesanos que celebraban los éxitos de

tales campañas, se habla a veces de la humillación sufrida por los cristianos a causa de la pérdida y esclavización de sus mujeres, descritas en alguna ocasión como «rebaños de gordas gacelas». Algunas de estas esclavas eran destinadas a tareas domésticas, pero otras, particularmente las niñas, podían ser concienzudamente educadas para convertirse en cantoras o recitadoras de poesía árabe, aunque también hubo casos en que desarrollaron habilidades propias como la composición de poemas o la caligrafía. Cuando una esclava se convertía en concubina de su señor y le daba descendencia, se convertía en *umm walad*, lo que le aseguraba el no poder ser vendida de nuevo y ser manumitida, mientras que sus hijos pasaban a ser considerados como descendientes legítimos del señor con los mismos derechos que los habidos de cualquier matrimonio que éste hubiera podido contraer.

Era la memoria de estas situaciones a lo que se refería el rudo conquistador de Barbastro cuando afirmaba que los musulmanes «hacían lo mismo» con las mujeres cristianas «cuando ellos eran los amos». La conflictiva disputa en torno a las mujeres aparece también en una historia recogida en la «Crónica de los Reyes de León», compuesta por el obispo Pelayo de Oviedo (m. en 1153). En ella, se narra que una hermana del rey Alfonso V (994-1028), llamada Teresa, fue dada en matrimonio al rey musulmán de Toledo, a pesar de la oposición de la novia. Cuando llegó ante el rey, Teresa le advirtió de que no se atreviera a tocarla, so pena de ser atacado por un ángel. El musulmán se rio del aviso y se acostó con ella, sufriendo el predecible ataque, que le dejó medio moribundo. Arrepentido, consintió en que Teresa regresara cargada de regalos a León, donde la infanta aceptó el destino alternativo que la sociedad cristiana tenía reservado para ella, consistente en el ingreso en un monasterio. Es posible que este relato tuviera un trasfondo histórico, pues, en efecto, Alfonso V tuvo una hermana llamada Teresa que acabó profesando como monja. Se ha propuesto que esta princesa fue, en realidad, dada en matrimonio a Almanzor tras una campaña militar en la que éste exigió que le fuera

entregada la hija del rey. Las fuentes árabes señalan que cuando fue entregada, esta princesa se había dirigido a sus gentes, afeándoles el confiar la guarda de su honor en lo que había entre los muslos de las mujeres, en lugar de hacerlo en las lanzas de sus guerreros.

El eco de esta historia llegó hasta el Siglo de Oro, cuando Lope de Vega la utilizó como argumento de su obra *El labrador venturoso*, en la que la princesa cristiana huye de Toledo para escapar del matrimonio con el monarca musulmán concertado por su padre, el rey de León. La princesa se refugia entonces en casa de unos ricos labradores, cuyo hijo se enamora de ella. Esos labradores son descendientes de un hidalgo asturiano, godo de sangre y comparable al héroe Héctor por su valentía, venido desde Asturias a los montes de Toledo, tal y como el muchacho declara orgullosamente ante el rey castellano:

> Hijo soy de un labrador,
> cuyos hidalgos abuelos
> el Rey de León sentaba
> a su lado en algún tiempo.
> [...]
> Godo en sangre, en armas Héctor.

Será este labrador venturoso quien acabe desposando a la princesa, luego de muchos equívocos, disputas y, sobre todo, después de haber dado muestras de su valor militar al apresar al rey musulmán, que había invadido el territorio castellano, enfurecido por la fuga de su prometida.

Otra huella de la contienda por los cuerpos de las mujeres es la leyenda del «Tributo de las Cien Doncellas», cuya primera mención aparece en la obra del cronista Lucas de Tuy (m. en 1249). Según esta leyenda, el rey astur Mauregato (m. en 788) había acordado dar cien doncellas a los árabes, la mitad nobles y la mitad plebeyas, a cambio de obtener la paz: las primeras estaban destinadas al matrimonio; las segundas, a servir de solaz

para los hombres de al-Andalus. Este tributo fue pagado hasta que el rey Ramiro I (m. en 850) se negó a hacerlo. Ello provocó el envío de una espedición musulmana que fue derrotada en la llamada batalla de Clavijo, en la que el apóstol Santiago hizo una milagrosa aparición a lomos de un caballo blanco combatiendo a los musulmanes. Aunque está más que demostrado el carácter legendario de esta batalla, la historia del tributo de las cien doncellas reflejaba la memoria marcada de una época en la que la hegemonía del islam había estado ligada al dominio sobre los cuerpos de las mujeres. La moraleja de la leyenda era que ese tiempo pertenecía al pasado gracias a las luchas de los cristianos apoyados por Dios.

La presencia del apóstol en el campo de batalla combatiendo contra los musulmanes contribuyó también a expandir la imagen de Santiago Matamoros, que aparece en un sinfín de representaciones religiosas de épocas posteriores. Aunque ya en el siglo VII algunos autores cristianos habían mencionado de pasada que Santiago, uno de los apóstoles, discípulos de Jesús, había predicado en Hispania, fue sólo tras la conquista árabe cuando esas tradiciones se hicieron más precisas y omnipresentes. Un himno compuesto en tiempos del monarca astur Mauregato (783-788) califica ya al apóstol de «patrón» y «protector», así como de «cabeza áurea refulgente de Hispania» (*caput refulgens aureum Ispanie*). Pocos años después, en época del rey astur Alfonso II, se produjo el milagroso hallazgo del sepulcro del apóstol Santiago en un lugar de Galicia, llamado *Campus Stellae,* que albergaba un cementerio de época romana. Los monarcas astures fundaron un monasterio y una iglesia en ese lugar, y ya en la segunda mitad del siglo IX, autores de la vecina Francia se hacían eco del sensacional descubrimiento acaecido en Compostela, que demostraba el vínculo de las tierras occidentales con el cristianismo más temprano y genuino. Una elaboración legendaria pretendía que, aunque Santiago había sido sepultado en Jerusalén, su sepulcro había recalado en tierras gallegas tras un milagroso y accidentado viaje en una barca de piedra.

La participación del apóstol en la guerra contra los musulmanes, que había permitido el final del oprobioso tributo de las cien doncellas, garantizó la repercusión de esta leyenda en tiempos posteriores. Hubo elaboraciones literarias en la obra de Gonzalo de Berceo o en el *Poema de Fernán González*, y también en Cataluña, donde se reelaboró completamente, trasladándola con otros protagonistas a los tiempos del conde Ramón Berenguer IV (m. en 1162). Sin embargo, la elaboración más colorista y dramática procede del cronista vasco Lope García de Salazar, quien, en su *Libro de las biendanzas y fortunas*, compuesto en 1476, relata el viaje de las cien doncellas a tierras musulmanas, acompañadas por cristianos destinados a protegerlas. Una de ellas se quita las ropas y emprende desnuda el periplo, haciendo oídos sordos a los escuderos que le rogaban se vistiera. Al atravesar la frontera y entrar en territorio musulmán, la mujer vuelve a vestirse. Al ser preguntada por tan extraño comportamiento, la doncella dice que las mujeres sólo deben cubrirse allí donde hay hombres, cosa que no es el caso de las tierras de los cristianos, mientras que en territorio musulmán sí que tienen que hacerlo, pues allí sí que existen hombres. Cuando los acompañantes le responden que en sus tierras ciertamente había hombres, la mujer les responde:

> Si en la tierra de los cristianos hubiese hombres, no las llevarían así, como esclavas a tierra de moros, en donde habrán de ser corrompidas, y ensuciadas sus virginidades por las gentes infieles, enemigas de la santa fe, y en donde las harán renegar y rechazar a su Salvador Jesucristo y a la Virgen Santa María su Madre [...].

También en este caso Lope de Vega adaptó esta elaboración en su obra *Las famosas asturianas*, en donde las cien doncellas acaban combatiendo junto con los cien cristianos que las acompañan para derrotar a quinientos musulmanes.

Estas leyendas, cuyo argumento servía para reivindicar la posesión de las mujeres cristianas frente a los musulmanes, ayudaron a definir un enfrentamiento entre ambas religiones que se libraba sobre cuerpos de

mujeres y no sobre territorios. Esta confrontación adquirió una dimensión muy distinta cuando, a partir del siglo XII, las conquistas cristianas de ciudades andalusíes crearon poblaciones urbanas con abundante presencia de judíos y musulmanes en ellas. Si bien las interacciones económicas y sociales entre miembros de estas comunidades eran frecuentes y toleradas, las relaciones sexuales interconfesionales estuvieron siempre bajo sospecha, especialmente cuando se trataba de mujeres cristianas. Ya hemos visto las penas que aguardaban a cualquier judío que mantuviera relaciones con una cristiana (véase p. 143). Lo mismo ocurría en el caso de los musulmanes: los fueros de Teruel (1176), de Cuenca (1101) o las *Costums de Tortosa* (1279) preveían penas de muerte, generalmente en la hoguera, para el hombre musulmán y la mujer cristiana acusados de haber mantenido relaciones sexuales.

Unas penas tan duras, y en las que claramente el recurso a la hoguera era purificatorio, se debían a que, en la sociedad cristiana patriarcal, la mujer no sólo estaba destinada a preservar el honor familiar, sino también el religioso, pues, como señalaban las *Partidas*, las cristianas eran las «esposas de Dios». Una tabla del altar de la iglesia de San Pedro de Sigena, de finales del siglo XIV, ilustra las consecuencias que podía tener el adulterio de una «esposa de Dios» con un infiel: representa a una mujer cristiana que, tras haberse acostado con un musulmán, comulga en misa, pero su cuello es cortado por la hostia consagrada, de la misma manera en que un marido celoso la hubiera degollado (Fig. 22).

En cambio, en el caso de que fuera un cristiano quien mantenía relaciones con una musulmana, leyes y fueros como las *Costums de Lleida* de 1228 o los *Furs* de Valencia establecían un castigo más leve, consistente en hacer correr desnudos a ambos por la ciudad y reducir a la mujer a la esclavitud. Este distinto rasero aplicado a hombres y mujeres cristianas se debía también a que en las expediciones de los guerreros cristianos la captura de mujeres musulmanas era muy común. Tampoco era un secreto

para nadie que reyes y potentados mantenían a musulmanas y a judías como concubinas. También los clérigos. En 1356, el rey Pedro IV de Aragón otorgó al monasterio de Rueda los beneficios producidos por la venta como esclavas de mujeres musulmanas a las que se había condenado por mantener relaciones con cristianos. No obstante, al año siguiente este privilegio tuvo que ser revocado cuando se descubrió que eran los propios monjes del monasterio quienes mantenían relaciones sexuales con esas mujeres.

A pesar de estar muy extendido, sin embargo, el concubinato nunca obtuvo en las sociedades cristianas la normalización que había adquirido en las musulmanas. A medida que en el resto de la cristiandad se imponía la legislación canónica sobre el matrimonio monógamo, las uniones de hombres con mujeres de otras religiones fueron cada vez más repudiadas. El argumento del apóstol san Pablo resonaba aquí con fuerza: «¿No sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho: "Los dos se harán una sola carne". Mas el que se une al Señor es un solo espíritu con él» (1 Corintios 6, 16-17). La unión de un cristiano con una musulmana o una judía entrañaba el peligro de engendrar una sola carne mestiza, alejada de la unión con el Señor, lo que amenazaba con demoler las barreras confesionales que tanto había costado construir. Del rey de Castilla, Alfonso VIII, se decía que había quedado prendado de una judía de Toledo, quien había conseguido atraerlo por medio de encantamientos y con la magia del amor. El castigo de Dios había sido implacable y el rey había sido derrotado en la batalla de Alarcos por los musulmanes; después de haber recibido una visión, Alfonso VIII hizo un acto de sincera contrición ordenando la fundación de un monasterio como penitencia, lo que le devolvió el favor divino, tal y como se puso de manifiesto en la gran victoria que obtuvo en las Navas de Tolosa en 1212. El monasterio que fundó para purgar su pecado fue, por cierto, el de Las Huelgas de Burgos con el que he iniciado este capítulo.

Desde mediados del siglo XIV, las admoniciones contra las uniones mixtas se hicieron cada vez más frecuentes y más serias. Las sociedades cristianas sufrieron además en esta época varias crisis, como la terrible epidemia de peste bubónica, que reforzaron el rechazo al contacto físico con los «otros», principales sospechosos de ser los transmisores de la enfermedad. El miedo tradicional a que médicos o preparadores de remedios de otra religión utilizaran sus cuidados para matar a los odiados cristianos llegó ahora a límites de paroxismo. Pero pronto emergieron, además, otros factores. Después de los motines antijudíos de 1391, que causaron miles muertos en Castilla y Aragón, el aumento de las conversiones de judíos llevó aparejado el temor a que estos cristianos nuevos pudieran propagar usos religiosos que destruyeran los fundamentos de la fe cristiana. Los límites físicos que clérigos y legisladores habían dibujado en torno a la comunidad cristiana tuvieron que ser redefinidos para adaptarse a esta nueva situación en la que bajo la faz de un cristiano converso practicante podía ocultarse un judío resentido. El predicador dominico valenciano Vicente Ferrer, que tanta influencia tuvo con los numerosos sermones que pronunció entre 1411 y 1416, expresaba este temor al exigir como remedio a esta situación la separación estricta de las minorías religiosas, de manera que carecieran de cualquier contacto con los cristianos:

> Judíos y musulmanes debieran estar separados, no [vivir] entre los cristianos. No toleréis médicos infieles, no les compréis provisiones, dejadles encerrados y amurallados, ya que no tenemos mayores enemigos. Las mujeres cristianas no deben ser sus nodrizas, ni debéis comer con ellos. Si te envían un pan, tíralo a los perros. Si te mandan carne viva, acéptala, pero no si es carne muerta.

Los monarcas creyeron también que la solución del problema vendría mediante la segregación física de las comunidades judías y musulmanas; de ahí la creación de juderías y morerías en las ciudades, así como la vigilancia cada vez más estrecha sobre las relaciones personales entre hombres y mujeres de religión distinta. Sin embargo, siglos de enfrentamiento

polémico contra enemigos, ahora convertidos en vecinos, comenzaron a pasar factura. La conquista de Granada y la expulsión de los judíos, en ese orden, convencieron a muchos de que ése era el camino querido por la Providencia. Hasta entonces, las poblaciones musulmanas habían vivido en diversos territorios y ciudades de los reinos cristianos, dedicándose a oficios artesanales y mercantiles o cultivando la tierra, especialmente en zonas de regadío. La antigua capital del sultanato nazarí no fue una excepción y los Reyes Católicos habían hecho todo lo posible para conseguir que sus habitantes musulmanes permanecieran en la ciudad y sus alquerías, otorgándoles unas condiciones relativamente benignas para el mantenimiento de su religión y costumbres. Sin embargo, en la resaca dejada por la reciente expulsión de los judíos, la tentación de culminar la conquista de los territorios hispanos con la conquista de las almas provocó un aumento de las conversiones forzosas, que provocaron la primera rebelión de las Alpujarras en 1500. Dos años después se decretó la conversión de todos los musulmanes de Castilla y en 1526 la de los musulmanes de Aragón. Los nuevos musulmanes fueron denominados «moriscos».

Aunque las autoridades eran conscientes de que estas conversiones no habían sido sinceras en la gran mayoría de los casos, la apuesta era que en el largo plazo la población morisca se acabaría asimilando. Estos cálculos ignoraban la fuerza de las tradiciones musulmanas, que fueron mantenidas en la abundante y rica literatura aljamiada, manuscritos redactados en caracteres árabes pero en lengua romance. De nada sirvieron las prohibiciones, apoyadas por la Inquisición, de utilizar la lengua árabe, poseer libros en ese idioma o los vestidos, peinados, música o comidas que se consideraban propios de su cultura. Por mucho que algunos protestaran contra tales prohibiciones —«Nuestras bodas, zambras y regocijos, y los placeres que usamos, no impiden nada al ser cristianos», argumentaba en su célebre memorial el morisco Francisco Núñez Muley—, el gobierno se

mantuvo inflexible. Una nueva rebelión en las Alpujarras, en 1569, que fue aún más fiera que la anterior, comenzó a convencer a muchos de que la única solución al *problema morisco* era la expulsión. Aunque Felipe II nunca estuvo de acuerdo con esta medida, pues le parecía más efectiva la política de asimilación cultural y religiosa, poco a poco se impusieron las presiones de los eclesiásticos, que afirmaban que los moriscos seguían practicando el islam de manera oculta, y de los responsables de la administración, que aseguraban que los moriscos actuaban como espías y colaboradores de las partidas de corsarios que, apoyados por el Imperio otomano, atacaban las costas del Levante español desde sus bases en el norte de África.

Con la llegada al trono de Felipe III en 1598 los partidarios de la expulsión comenzaron a contar con el apoyo de este rey, convencido de que, en caso de no actuar, podría ser responsable de una nueva pérdida de España. El fracaso de una expedición naval contra la ciudad de Argel, en 1601, hizo al monarca cada vez más receptivo al proyecto de blindar sus reinos contra potenciales enemigos musulmanes. El problema era que esta vez la expulsión no afectaba a gentes de una religión distinta, como había sido el caso de los judíos, sino a «cristianos» que se habían convertido y aseguraban cumplir fielmente los preceptos de la Iglesia, a pesar de que muchos clérigos afirmaban que tal cosa no era cierta. Ello dio lugar a interminables discusiones en los años previos a la expulsión. Al evidente perjuicio económico que suponía una medida tan radical, y que era especialmente sentido por los miembros de la nobleza que tenía a estas comunidades bajo su dominio, se le añadían consideraciones políticas y teológicas: la monarquía hispana, que se decía defensora de la fe católica, se revelaba ante el mundo incapaz de conseguir que unos cristianos recién bautizados practicaran en su propio territorio el credo que los Tercios defendían contra la herejía en Europa. Hubo eclesiásticos que llegaron a proponer que los niños quedaran exentos de la expulsión para así

arrancarlos de sus padres y poder formarlos «como si fueran cristianos viejos». La propuesta se desechó. El temor a que esos niños hubieran ya mamado «la mala leche de sus padres» podía provocar que su inclinación hacia el islam hubiera quedado marcada de manera indeleble en ellos. Aparte de dejar una expresión idiomática —«mala leche»— que ha perdurado hasta nuestros días, este razonamiento venía a ser la culminación de toda una forma de pensamiento que hacía de la creencia religiosa algo consustancial a la herencia genética.

A partir de 1609 los decretos de expulsión de los moriscos comenzaron a aplicarse de forma inexorable. Al menos trescientos mil hombres, mujeres y niños tuvieron que malvender todas sus pertenencias y embarcarse en los puertos que fueron habilitados al efecto. Existen incluso cuadros contemporáneos que retratan el suceso, como el de Pere Oromig, y no faltan testimonios de testigos, como el de Pedro Aznar Cardona, el inevitable clérigo defensor de la expulsión que describió con un supuesto tono compasivo la tragedia que se desenvolvía ante él:

> Salieron pues, los desventurados moriscos, por sus días señalados por los ministros reales, en orden de procesión desordenada, mezclados los de a pie con los de a caballo, yendo unos entre otros, reventando de dolor y de lágrimas, llevando grande estruendo y confusa vocería cargados de sus hijos y mujeres y de sus enfermos y de sus viejos y niños, llenos de polvo, sudando, y carleando, los unos en carros apretados allí con sus alhajas y baratijas; otros en cabalgaduras con estrañas invenciones y posturas rústicas en sillones, albardones, espuertas, aguaderas, arrodeados de alforjas, botijas, tañados, cestillas, ropas, sayos, camisas, lienzos, manteles, pedazos de cáñamo, piezas de lino y otras cosas semejantes, cada cual lo que tenía. Unos iban a pie, rotos, malvestidos, calzados con una esponteña y un zapato, otros con sus capas al cuello, otros con sus fardelillos y otros con diversos envoltorios y líos, todos saludando a los que los miraban: «El señor los guarde: señores, queden con Dios».

Las nociones de «pureza de sangre», de «hidalguía», de «cristianos viejos lindos» o de «cristianos de natura» quedaron así como sellos indelebles de una homogeneidad que, finalmente, se había impuesto frente a la diversidad medieval. La expulsión de los moriscos fue una operación de limpieza étnica en toda regla que, por desgracia, no habría de ser la última que se produjo en Europa.

Capítulo 6

LAS INDIAS

«El papa debiera estar borracho cuando lo hizo»

En el momento en el que el cristianismo se estaba convirtiendo en una religión universal, a comienzos del siglo V d. C., san Agustín de Hipona, uno de los padres de la Iglesia, se hizo eco de la opinión de algunos de sus coetáneos que pensaban que podía haber humanos en otros lugares del orbe, más allá de los límites geográficos entonces conocidos. Quienes así pensaban, estaban convencidos de que, si «la tierra está suspendida en la bóveda celeste» con forma «esférica y redonda», era muy probable que existieran los «antípodas», gentes de quienes no se sabía nada, pero que debían de vivir en la «parte opuesta de la tierra, donde sale el sol cuando se nos oculta a nosotros». A san Agustín, sin embargo, estas ideas no le convencían. En su opinión, lo más probable era que, más allá de las tierras conocidas, la Tierra estuviera cubierta por el agua, «y aunque estuviera seca, no por ello se ve la necesidad de que esté habitada». Las Escrituras, al estar inspiradas por Dios, no podían mentir, y «sería demasiado inverosímil la información de que algunos hombres a través de la inmensidad del océano hayan podido navegar y llegar a la otra parte, de suerte que también allí se estableciera el género humano, procedente del primero y único hombre [es decir, Adán]» (*De civitate Dei*, XVI, 9).

Durante más de mil años, ésta fue la visión comúnmente aceptada en la cristiandad. Aunque hay evidencias de que los vikingos llegaron ya a la costa del actual Canadá en el siglo XI, e incluso antes, este primer contacto no dio lugar ni a asentamientos permanentes ni a la divulgación de la existencia de tierras habitadas al otro lado del océano. Hasta el primer viaje de Cristóbal Colón, la percepción dominante era que la humanidad tan sólo se extendía por Eurasia y África, y que el resto del planeta estaba cubierto por el océano, tal y como señalaba el libro del Génesis cuando decía que Dios había separado la tierra de las aguas. Al comenzar su singladura, en 1492, el propio Colón estaba convencido de que se trataría de una travesía hacia la India por la ruta occidental del océano, lo que acortaría la vía marítima que los portugueses estaban tratando de abrir bordeando el continente africano por esas mismas fechas.

Los viajes de Colón revelaron que, frente a lo que san Agustín y otros autores habían venido afirmando desde hacía siglos, la humanidad y la tierra estaban más extendidas por el globo de lo que hasta entonces se creía. La otra sorpresa fue comprobar que las gentes del nuevo continente no habían oído hablar ni de las Escrituras, ni de Jesucristo, ni de cualquier otra religión hasta entonces conocida; practicaban, en cambio, insólitas y diversas creencias que en algunos casos incluían sacrificios humanos, pareciendo haber sido inspiradas por el mismísimo diablo. Cuál podía ser el origen de esas extrañas gentes se convirtió así en una cuestión muy debatida. Si, con las Escrituras en la mano, toda la humanidad procedía de Adán y Eva, resultaba inexplicable que sus antepasados hubieran podido cruzar el océano para llegar hasta esas tierras. El jesuita José de Acosta (m. en 1600), autor de una célebre *Historia natural y moral de las Indias*, se lo preguntaba con un deje de frustración: «¿Con qué pensamiento, con qué industria, con qué fuerza pasó tan copioso mar el linaje de los indios? ¿Quién pudo ser el inventor y movedor de pasaje tan extraño? Verdaderamente he dado y tomado conmigo y con otros en este punto

muchas veces, y jamás acabo de hallar cosa que me satisfaga». Hubo opiniones para todos los gustos, y no faltaron quienes quisieron ver en esas poblaciones a descendientes de los omnipresentes judíos. La hipótesis más barajada, no obstante, fue la que apuntaba a que procedían del linaje de Noé, y a que habían quedado aislados en esas tierras después del diluvio universal.

Tal respuesta, sin embargo, no despejaba otro interrogante aún más inquietante: ¿por qué Dios, en sus insondables designios, había permitido que esos pueblos no hubieran tenido forma alguna de conocer la venida del salvador Jesucristo hasta la llegada de los españoles? También en este caso hubo explicaciones para todos los gustos. Después de su conversión al cristianismo, algunos indígenas americanos, apoyados por clérigos, intentaron certificar la raigambre de sus creencias argumentando que ya alguno de los apóstoles, quizá san Bartolomé o santo Tomás, había llegado a América y había predicado la venida de Jesucristo, pero que el aislamiento de las poblaciones americanas había provocado que este mensaje se hubiera corrompido. Huellas de esta temprana cristianización podían encontrarse si se sabía buscarlas: el todopoderoso dios Ataguju, por ejemplo, al que adoraban los huacamuchos, un pueblo del norte del Perú, era representado con tres cabezas, lo que demostraba, para los defensores de esta tesis, que los ancestros de esta gente habían conocido el dogma de la Trinidad. En el otro extremo de estas justificaciones teológicas, se encontraba Francisco de la Cruz, un dominico que fue quemado vivo en Lima en 1578. Su pecado había consistido en predicar que, antes de la conquista española, los indios habían podido obtener la salvación si habían llevado una vida virtuosa, por lo que no era necesario seguir los preceptos de la Iglesia ni la doctrina de Cristo para conseguir el paraíso. El tribunal que lo condenó, en el que, por cierto, participó José de Acosta, debió de pensar que las consecuencias que se derivaban de las ideas de Francisco de la Cruz eran demasiado graves como para permitir que continuaran siendo difundidas.

Desde finales del siglo XV, la España surgida de la unión dinástica entre Castilla y Aragón, de la toma del reino musulmán de Granada y de la reciente expulsión de los judíos tuvo que tratar, pues, con unas gentes diversas, cuya mera existencia resultaba incomprensible para los contemporáneos. Lo tuvo que hacer además súbitamente, pues las primeras conquistas y exploraciones se desarrollaron con velocidad pasmosa. Sólo siete años después del viaje de Colón, en 1499, ya se sabía que las tierras a las que había llegado eran parte de un extenso continente hasta entonces desconocido. Durante la segunda década del nuevo siglo, todavía en vida de Fernando el Católico, las expediciones se multiplicaron: en 1513, el extremeño Núñez de Balboa llegaba hasta el Pacífico a través del istmo de Panamá, mientras que, en ese mismo año, Juan Díaz de Solís exploraba el Río de la Plata, en la actual frontera entre Uruguay y Argentina. Entre 1519 y 1520, y coincidiendo con los primeros años de Carlos I como rey, se produjeron dos hechos trascendentales: el inicio de la expedición de Fernando de Magallanes, que habría de culminar la primera vuelta al mundo tres años después, y la conquista del Imperio azteca por el extremeño Hernán Cortés. Apenas habían transcurrido poco más de treinta años desde el primer viaje de Colón cuando el también extremeño Francisco Pizarro comenzó junto con el manchego Diego de Almagro la exploración de la costa pacífica del Perú, que llevó a la conquista del estado de los incas en 1531. Estas y otras expediciones y conquistas estuvieron punteadas además por la fundación de nuevas ciudades que cambiaron radicalmente la geografía humana del continente: Santo Domingo (en 1496), La Habana (1515), Lima (1535), Buenos Aires (1536), Asunción (1537), Santa Fe (1538), etc. Aunque, como veremos, es erróneo decir que la conquista de América había culminado a mediados del siglo XVI, lo que sí que es cierto es que para entonces Castilla se había convertido en el poder hegemónico en el continente.

Podrían escribirse muchas páginas sobre cómo fueron los primeros contactos entre indígenas y conquistadores. Entre aquéllos se dieron todo tipo de reacciones: desde una ingenua y confiada hospitalidad hacia los recién llegados hasta una feroz hostilidad, o una dubitativa resistencia por parte de estados como el azteca o el inca, en donde los españoles se dieron cuenta de que podían avivar en provecho propio las luchas internas que existían en ellos. En general, predominaron las actitudes de cauteloso recelo en las que se mezclaban a partes iguales la curiosidad y el temor ante unos hombres barbudos y de tez blanca, llegados desde ninguna parte a bordo de navíos que parecían montañas, cubiertos de armaduras, montados a lomos de animales, los caballos, que nadie había visto hasta entonces en el continente, y pertrechados, en fin, con armas de fuego, cuyas detonaciones y poder mortífero producían terror.

Fuera cual fuera la reacción inicial, sin embargo, el desenlace fue siempre el mismo. Tras muchas y complejas peripecias, en numerosos casos adobadas por viles engaños, los indígenas acabaron siendo sometidos por los conquistadores, que en muchas ocasiones consiguieron que sus campañas se convirtieran en episodios de las guerras internas que enfrentaban a facciones o pueblos nativos. La palabra que mejor define a los conquistadores en estos primeros encuentros es *brutalidad*. Fue una brutalidad empleada no sólo para imponer su dominio, sino también para ejercerlo, y fue una brutalidad desplegada también entre ellos mismos, como ponen de relieve las fieras disputas surgidas en sus filas, las ejecuciones, como la de Núñez de Balboa, en 1519, o las feroces guerras internas, como la que enfrentó a Francisco Pizarro con su antiguo compañero Diego de Almagro. Era la brutalidad de unos hombres movidos por intereses extremos en circunstancias extremas, y convencidos de que, al ser una minoría acosada por innumerables amenazas, tenían que infundir respeto a su alrededor mediante el terror. Eran hombres, además, movidos tanto por la avaricia como por un sentimiento de superioridad moral y

religiosa que los legitimaba para destruir ídolos y acabar por las buenas o por las malas con unas costumbres que les parecían nefandas. Una vez convertidos en victoriosos conquistadores, y después de haber afrontado numerosos peligros y desvelos, nada les parecía más natural que convertir a los indígenas en gentes a su servicio o, incluso, en esclavos, tanto por derecho de conquista como por el inmenso beneficio que esos indígenas habían recibido al haber sido librados de la condenación eterna.

En España, desde la corte, las cosas se veían igual, pero de manera distinta. Los monarcas también estaban convencidos de que la cadena de acontecimientos que había conducido a los castellanos hasta América era la prueba palpable de que Dios los había elegido para llevar a cabo la evangelización de esas gentes. Los papas de Roma estuvieron de acuerdo. En 1493, las bulas de Alejandro VI reconocieron el dominio de Castilla sobre el continente con el compromiso de convertir a los indígenas, lo que sancionaba, sin que lo supieran los interesados, su integración dentro de los dominios de la monarquía hispana. Basados en esas bulas, los juristas de la corona castellana construyeron una prolija argumentación legal basada en la idea de que, al estar las tierras americanas comprendidas en el *orbis mundi* y pertenecer sus poblaciones al género humano, estaban sometidas a la *potestas* de los papas, los cuales la habían delegado a favor de la monarquía española en las tierras de ultramar.

Este argumento se utilizó para confeccionar en 1512 un célebre *Requerimiento*, cuya lectura se decretó que debía realizarse ante los indígenas al establecer el primer contacto con ellos y antes de lanzar cualquier acción militar. Reunidos en asamblea y en presencia de los caciques locales, los indios debían escuchar un breve resumen del dogma cristiano y una declaración que daba cuenta de la donación que los papas habían hecho al rey de España. Todo ello otorgaba derecho al conquistador, como representante del rey, a reclamar el dominio sobre esas tierras y sus gentes. Si se aceptaba el *Requerimiento*, los indígenas pasaban a ser

considerados como vasallos del rey, pero si lo rechazaban era lícito combatirlos en una guerra considerada justa, pues implicaba la extensión de la religión cristiana.

Naturalmente, estos razonamientos no impresionaban mucho a nadie ni en Europa ni en la propia América. El rey de Francia, Francisco I, comentaba con ironía que le hubiera gustado saber dónde estaba guardado el testamento de Adán que daba a los pontífices de Roma el derecho sobre las tierras americanas. A miles de kilómetros, el *Requerimiento* fue leído, por ejemplo, en 1514 por el expedicionario Martín Fernández de Enciso ante los atónitos caciques del pueblo cenú, en la costa del Pacífico de la actual Colombia. Tras escucharle con suma atención, los caciques le respondieron que les parecía muy bien la existencia de un solo Dios que gobernaba sobre el cielo y la tierra, «pero que en lo que decía que el papa era el señor de todo el universo en lugar de Dios, y que había hecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dijeron que el papa debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el Rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros». Desafiantes, los caciques cenúes declararon que ellos ya eran señores de su tierra y no necesitaban a ningún otro señor, por lo que, si el rey de Castilla quería tomar sus tierras, debería presentarse él mismo allí, a lo que ellos responderían poniendo su cabeza en un palo, como siempre habían hecho con todos sus enemigos. Fernández de Enciso creyó conveniente volver a pedirles la sumisión, pues en caso contrario «les haría la guerra y les tomaría el lugar y que mataría a cuantos tomase o prendiera y los vendería por esclavos». Y añade: «Respondiéronme que ellos me pondrían primero la cabeza en un palo; y trabajaron por lo hacer, pero no pudieron, porque les tomamos el lugar por la fuerza [...]».

Cualquiera con un mínimo de experiencia en el nuevo continente sabía que reacciones como las de los sabios caciques de los cenúes eran lo previsible. Por mucho que algunos eclesiásticos se empeñaran en presentar

a los indios americanos como mansos y pacíficos pueblos dispuestos a la evangelización y a la sumisión, lo cierto es que no siempre acogían con gozo la buena nueva y mucho menos la imposición del lejano dominio político que la cristianización llevaba aparejada. Los conquistadores, por su parte, se cuidaban mucho de que estas resistencias fueran bien conocidas en España. Muy pronto comenzaron a componerse crónicas de la conquista, como la de Gonzalo Fernández de Oviedo (m. en 1557), que describían a los indios como salvajes que practicaban sacrificios humanos, canibalismos o los más nefandos vicios alejados de cualquier forma de moral cristiana, lo que justificaba no sólo su sometimiento, sino también su explotación, pues sus comportamientos no eran muy distintos a los de los animales. Estas posturas encontraron respaldo en autores como el humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (m. en 1573), para quien los indígenas americanos se contaban entre las gentes «cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros», y cuya barbarie obligaba a someterlos «al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas». Toda una temprana justificación del colonialismo europeo, como también lo era la del dominico Matías de Paz (m. en 1519), para quien los indígenas debían trabajar para los españoles con el fin de que pudieran financiar los gastos de su cristianización.

En la efervescente sociedad castellana de la primera mitad del siglo XVI, estas ideas generaron una gran oposición. La fuerte autoridad moral de la que gozaba la Iglesia como encargada de llevar a cabo la empresa de evangelización dio amplia resonancia a las críticas de algunos clérigos a la forma en que se estaba ejerciendo el dominio sobre los indígenas. No habían transcurrido dos décadas desde la llegada de Colón cuando un célebre sermón pronunciado en diciembre de 1511 por el dominico Antonio de Montesinos ante los castellanos establecidos en la isla de La Española resonó con fuerza en las conciencias de muchos: «Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas

gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas [...]? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y Criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? Éstos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos?».

Entre quienes se sintieron impresionados por este sermón se encontró un sevillano, llamado Bartolomé de las Casas, un colono que había participado en alguna expedición de conquista e intentaba labrarse un futuro en ultramar. Indignado por las cosas que estaba viendo, decidió renunciar a todo, profesó como fraile dominico, e inició una frenética actividad que le convirtió en incansable crítico de la colonización, denunciando en un estilo apasionado, y a veces dado a la hipérbole, los abusos que los españoles estaban cometiendo, de los cuales dejó constancia en su célebre *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, un alegato muy duro contra la forma en que se estaba realizando la colonización del Nuevo Mundo.

Aparte de ser un escritor muy prolífico, Bartolomé de las Casas fue también un hombre de acción que presentó ante la corte numerosas propuestas para acabar con las terribles situaciones que él mismo decía haber presenciado. Hacer una limpia completa de gobernadores y funcionarios en las Indias, agrupar a los indios en poblados dotados de hospitales, restituirles los bienes y haciendas robadas, compensando a los pobladores castellanos con el oro americano, o fomentar las uniones mixtas fueron algunas de las ideas de este hombre, empeñado en que se reconociera que los indios eran seres humanos libres y debían ser tratados como tales. Otras ideas de Bartolomé de las Casas, en cambio, no eran tan buenas. En particular, su proyecto de que el trabajo en las minas fuera realizado por esclavos negros, llevados desde África, fue utilizado ya en su época para promover el tráfico de seres humanos, todavía muy incipiente y limitado, pero que con el tiempo acabaría alcanzando grandes proporciones.

Las denuncias de gentes como Antonio Montesinos y Bartolomé de las Casas obtuvieron una enorme repercusión. Otros teólogos y juristas, como el también dominico Francisco de Vitoria y el resto de la escuela teológica y jurídica de la Universidad de Salamanca, también apoyaban la idea de que la universalidad de la naturaleza humana y su dignidad y derechos prevalecían sobre las creencias que cada pueblo pudiera tener. El problema de estas visiones humanitarias, sin embargo, era que la evangelización de los indios era algo irrenunciable, en parte porque, una vez establecido el contacto con ellos, nadie concebía que pudiera renunciarse a su conversión, y, en parte, porque sin esa labor de evangelización el dominio político de Castilla se desvanecía. Francisco de Vitoria, que rechazaba que se obligara a los indígenas a aceptar el cristianismo, también defendía que, si se impedía el derecho de los españoles a la evangelización, el uso de la fuerza estaba justificado, como también lo estaba si se atentaba contra el derecho natural, como era el caso de los sacrificios humanos o el canibalismo. La lógica impecable de los tratados, discursos y citas aristotélicas del jurista de Salamanca dejaba, pues, demasiadas puertas abiertas cuando tenía que aplicarse en las lejanas tierras americanas, en donde los conquistadores tenían que habérselas con situaciones muy complejas y peligrosas, y en donde, como uno de ellos decía: «Dios está en los cielos, el rey está en España, y aquí estoy yo».

Las mismas contradicciones, y aún mayores, se deslizaron en las normas y leyes dictadas por los monarcas. Las leyes de Burgos para el «buen Regimiento y Tratamiento de los Indios» fueron dictadas en 1512 por Fernando el Católico después de que en esa ciudad se celebraran unos acalorados debates teológicos y jurídicos que concluyeron, de forma algo contradictoria, que los indios eran seres humanos libres, pero que estaban obligados a ser instruidos en la fe católica y a trabajar en las minas. Las carencias de estas disposiciones y, sobre todo, la escasa puesta en práctica de sus medidas más conciliadoras, fueron denunciadas en las décadas

siguientes por Bartolomé de las Casas, quien logró tener acceso a los círculos de la corte cercanos al rey Carlos I. El dominico fue el inspirador de las Nuevas Leyes de Indias promulgadas por este rey en 1542, que supusieron un hito al reconocer a los indígenas americanos el estatus de vasallos de la corona, lo que suponía, al menos en teoría, la prohibición de que pudieran ser esclavizados, aunque en la práctica los colonizadores siempre se las arreglaron para buscar formas de servidumbre que les permitían eludir la prohibición. Esas leyes, además, introdujeron una serie de reformas administrativas, la más importante de las cuales fue la creación del Consejo de Indias, que al igual que hacían el Consejo de Castilla o el Consejo de Aragón entendía únicamente de los asuntos de ese territorio. Fue una medida que plantó la semilla de una reivindicación que, con el paso del tiempo, se convirtió en un clamor: la necesidad de que los cargos administrativos y de gobierno en América recayeran en las gentes nacidas allí, al igual que ocurría en el resto de los territorios de la corona.

Las Indias y sus habitantes se integraron, por lo tanto, como un reino asimilado dentro de la monarquía compuesta hispana, que, de nuevo, acentuaba así su carácter diverso dentro del marco de un innegociable credo católico. Bien es cierto, sin embargo, que esta integración siempre adquirió unos rasgos muy especiales. Los indígenas pronto aprendieron que su condición de vasallos les permitía acceder a los tribunales de justicia, que, aunque lentos y costosos, les daban la posibilidad de luchar por derechos sobre tierras o privilegios que las comunidades estaban dispuestas a disputar costara lo que costara. También es cierto que eran precisos los testimonios de dos indios allí donde sólo se necesitaba el de un español, pero los eclesiásticos, con Bartolomé de las Casas a la cabeza, acabaron logrando que los indígenas fueran considerados como *personae miserabiles*, una figura reconocida en el derecho romano y que se aplicaba a gentes vulnerables, necesitadas de protección especial ante los tribunales, para evitar que se cometieran arbitrariedades contra ellos o tuvieran que afrontar

costes judiciales inasumibles. Muchas comunidades indígenas pronto se dieron cuenta de que presentarse como *personae miserabiles* les permitía cohesionarse internamente frente a los españoles y defender así mejor sus intereses, lo que, sin embargo —otra de las paradojas de un proceso muy complejo—, tuvo como contrapartida que entre los españoles se extendiera la percepción social del indio como dotado de una «natural flaqueza» y cuya tutela era algo inevitable.

Otro hito muy importante contenido en las Nuevas Leyes de 1542 fue el intento de acabar con el régimen de la «encomienda», uno de los grandes caballos de batalla de Bartolomé de las Casas, que durante años había luchado por su supresión. Sin embargo, este aspecto de las Nuevas Leyes tuvo que ser pronto abandonado ante las violentas revueltas que la medida originó entre sus beneficiarios, especialmente en Perú. El sistema consistía en que los «pobladores» castellanos recibían en pago a sus servicios la concesión o «encomienda» de un número de indios que estaban obligados a trabajar para ellos, aunque con la benevolente condición de tener que cuidarlos y velar para que recibieran una instrucción cristiana. Los encomenderos debían residir en las nuevas ciudades que estaban surgiendo por todas partes, y la propiedad eminente de las tierras quedaba en manos de la corona, que de esta forma intentaba impedir que a miles de kilómetros emergiera una poderosa clase nobiliaria terrateniente.

La «encomienda» era una institución medieval que inicialmente había permitido conjugar los intereses de los conquistadores con los de la corona. Los primeros estaban menos interesados en el control de la tierra, de la que había para dar y tomar, que en los brazos que la hacían prosperar, mientras que desde la metrópoli se pretendía que los dominios americanos no supusieran un drenaje de recursos económicos o militares, pues equipar expediciones transoceánicas era muy costoso y los soldados se necesitaban para las continuas guerras en Europa. La colonización había tenido algo de expansión feudal llevada a cabo por iniciativas privadas, cuyo éxito podía

hacer ricos a quienes lograban culminarlas. Como señalaba el cronista Fernández de Oviedo, quienes marchaban a las Indias eran «gentes tan orgullosas como pobres y tan carentes de riquezas como ambiciosos de llegar a adquirirlas»; de forma más apasionada, Bartolomé de las Casas decía de ellos que «sólo habían venido de sus tierras a comer, y ninguno para cavar y trabajar por sus manos la tierra». Por su parte, el misionero franciscano Toribio de Benavente (m. en 1569), que cambió su nombre por el de Motolinia, derivado de la palabra náhuatl *motolia*, 'pobre', que los indígenas daban a los miembros de su orden, retrataba a estos encomenderos como gentes que «nunca otra cosa hacen, sino demandar, y por mucho que les den nunca están contentos [...]; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios». No era, en fin, mucho mejor la opinión que de estas gentes se tenía en la propia España. En una de sus *Novelas ejemplares*, la titulada «El celoso extremeño», Miguel de Cervantes relataba cómo su protagonista, un hidalgo extremeño, se había hecho rico en las Indias, lugar que describía como «refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconduto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores [...], añagaza general de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos».

El atractivo de las Indias para estas gentes también residía en las posibilidades de obtener allí oro y plata. Los colonizadores y la corona estaban de acuerdo en que conseguir estos metales preciosos era la forma más rápida y rentable de obtener beneficios de unas expediciones sumamente costosas y arriesgadas. Esto explica que su búsqueda se convirtiera en una obsesión para los conquistadores, hasta el punto de hacer pensar a los indígenas que los españoles se alimentaban de oro y plata. Los cronistas describen tanto su cruel avaricia como su insistencia en conocer de dónde procedían los objetos de oro y plata que poseían cuantos indios encontraban a su paso. Cuando esta búsqueda empezó a verse recompensada, Fernando el Católico emitió en 1509 —Isabel había muerto

cinco años antes— unas instrucciones en las que ordenaba que los indios varones fueran los encargados de la tarea de extraer el metal en las minas recién localizadas. La misma política se siguió a mediados de la centuria, cuando se localizaron las principales minas de plata en los Andes y en el norte de México, tales como Potosí, Guadalcanal, Guanajanato o Zacatecas.

Según las leyes castellanas, los recursos del subsuelo eran monopolio de la corona. Sin embargo, la necesidad de metal precioso pasó a ser acuciante para el emperador Carlos I, embarcado en continuas guerras en Europa que necesitaban una financiación gigantesca para que los Tercios fueran pagados regularmente. La explotación de las minas fue dada en concesión a particulares con objeto de que quedara garantizado el flujo de oro y plata hacia España. Y como, naturalmente, los castellanos no habían emprendido el camino a América para dedicarse a cavar tierra, fueron los indígenas los encargados de los trabajos intensivos de extracción del metal. La gran escala que adquirió esta explotación del subsuelo dio origen a inmensos poblados habitados por indios desarraigados, traídos de todas partes. Su misión era extraer un metal destinado a recorrer un largo camino. La corona española nunca empleó esa riqueza para fomentar procesos de industrialización en las colonias, sino para monetizarla con el fin afrontar los gastos de sus interminables guerras. Ello, a su vez, dio lugar a una insaciable demanda de metal precioso que se apoderó de Europa a través de una multitud de intermediarios, cuyos beneficios también se basaban en el flujo continuo del metal traído desde el otro extremo del mundo. Las cifras que se barajan hablan por sí solas: sólo entre 1503 y 1660 llegaron a España 185.000 kilos de oro y 16,88 millones de kilos de plata. A ello cabe añadir algunos inmensos botines que se amasaron durante la conquista, que en el caso del estado inca reportó a Francisco de Pizarro más de cuatro toneladas y media de oro. Ningún imperio en la historia había conseguido hacerse con tal cantidad de metales preciosos en tan poco espacio de tiempo.

La conquista y la colonización supusieron, por lo tanto, un cambio radical en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Por mucho que, antes de la conquista, esas poblaciones hubieran conocido ya formas de explotación muy opresivas, lo que de repente se les vino encima alcanzó una escala hasta entonces inimaginable. En muchos lugares, las estructuras sociales y políticas de las sociedades precolombinas fueron súbitamente sustituidas por otras, que ya no operaban a una escala local, regional o transregional sino global, en la que un imperio con un pie en ambos lados del océano realizaba unas demandas acordes con su enorme extensión y complejidad. Hubo que construir, por ejemplo, a toda prisa nuevas ciudades con mano de obra indígena, en las que los encomenderos castellanos demandaban todo tipo de bienes y servicios que eran provistos por los indígenas. El número de agricultores, artesanos o sirvientes emigrados desde la metrópoli nunca llegó a ser muy alto —en total, la emigración castellana al Nuevo Mundo en el siglo XVI se calcula en doscientas o doscientas cincuenta mil personas— debido a que los indios ya cubrían esas necesidades de forma más barata e incluso eficiente. Los colonizadores más emprendedores comenzaron a cultivar productos como la caña de azúcar o el cacao destinados a los mercados europeos, cuya producción demandaba el uso intensivo de mano de obra indígena, mientras que las nuevas especies ganaderas introducidas por los españoles, como caballos, vacas, cerdos u ovejas, exigían una aclimatación al medio que transformó para siempre los paisajes rurales, y con ello los medios tradicionales de subsistencia. La tan cacareada «primera globalización» introducida por el Imperio español produjo, como todas las grandes transformaciones, ganadores y perdedores, pero entre estos últimos, sin duda, los indios americanos fueron mayoritarios.

La desaparición de sus antiguos sistemas de producción, la desarticulación de las sociedades tradicionales o el abandono de sus antiguas ciudades no fueron, sin embargo, las únicas calamidades que

tuvieron que padecer muchas poblaciones indígenas. Muy pronto se hizo evidente que éstas no sólo habían sido hasta entonces ignoradas por Dios, sino también por los virus que los castellanos habían traído consigo y frente a los cuales los indígenas americanos carecían de defensas. Naturalmente, ello no quiere decir que, antes de la llegada de los europeos, América fuera un paraíso exento de enfermedades y pandemias, pero el sarampión, la viruela o la rubeola no se habían conocido hasta entonces en el continente, y su contagio resultó ser letal en las nuevas aglomeraciones urbanas. El ya mencionado Motolinia consideraba estas enfermedades como una de las plagas que se habían abatido sobre los indios tras la conquista —junto con la tiranía de los encomenderos o el trabajo en las minas— y señalaba que, en México, el sarampión y sobre todo la viruela —«la cual enfermedad nunca en esta tierra se había visto»— llegaron con la expedición de Hernán Cortés y contagiaron a gran número de indios que «morían como chinches». Algunos cronistas castellanos, como el ya mencionado Fernández de Oviedo, tan poco versados en la ciencia epidemiológica como deseosos de justificar la opresión de los indígenas, consideraron estas epidemias como un justo castigo divino «por los vicios, delitos e idolatrías» que practicaban.

Sólo desde la negación más clamorosa de la evidencia o desde la más sectaria obcecación nacionalista puede ponerse en duda, por lo tanto, que en las décadas posteriores a 1492 se produjo una catástrofe social en el continente americano inducida por causas humanas y naturales. El impacto demográfico de esta catástrofe en términos absolutos, sin embargo, es muy difícil de cuantificar, y ha sido objeto de interminables discusiones. La raíz del problema estriba en que nadie sabe a ciencia cierta cuánta gente vivía en el continente a la llegada de los españoles. Las cifras que se han dado oscilan entre los 10 y los 112 millones de habitantes, una horquilla demasiado amplia que se basa en proyecciones y estimaciones tan subjetivas como dudosas y que no son, por lo tanto, nada fiables. Como regla general, pues, hay que desconfiar de los aspavientos que políticos y

publicistas hacen a cuenta de estas cifras demográficas, tanto en un sentido como en otro. En todo caso, y aunque sea imposible ofrecer cifras absolutas, todos los investigadores serios del período están de acuerdo en que las poblaciones indígenas sufrieron un súbito declive demográfico, del que sólo comenzaron a recuperarse a mediados del siglo XVII, una vez que la nueva sociedad colonial se había asentado.

Más allá de las guerras de cifras, sin embargo, es indudable también que la colonización española provocó la desarticulación de muchas sociedades indígenas. Un caso muy ilustrativo es el de Quisqueya, la isla a la que llegó Colón en su primer viaje y a la que dio el nombre de La Española, hoy en día dividida entre la República Dominicana y Haití. La población indígena de esta isla eran los taínos, gentes que vivían en pequeñas aglomeraciones de quinientos o mil habitantes, gobernadas por un jefe local llamado «cacique», palabra que fue pronto incorporada al castellano, al igual que otros vocablos de la lengua taína, tales como *canoa*, *huracán* o *hamaca*. Dedicados al cultivo de la yuca y, en la costa, a la pesca y al marisqueo, los taínos tenían formas de parentesco matrilineal, en las que las mujeres desempeñaban un destacado papel social y político, hasta el punto de que podían ejercer como caciques, siendo además un pueblo pacífico y hospitalario que acogió inicialmente a Colón y a su tripulación de buen grado.

Bartolomé de las Casas, que dio unas cifras muy imprecisas sobre el número de taínos de La Española (en un lugar de su obra lo estimaba en 1,3 millones, pero en otro afirmaba que superaban los tres millones), afirmaba también que todos ellos habían perecido en las décadas siguientes a la llegada de Colón. Aparte de inconsistente, su estimación era muy subjetiva. Hoy en día, los cálculos más rigurosos, basados en evidencias arqueológicas, señalan que en 1492 el número de taínos que habitaba en La Española debía de ser de un mínimo de cien mil, pudiendo haber llegado a los doscientos mil como cifra máxima, pero muy improbable. Sin embargo,

el hecho de que el número total de taínos en La Española no fuera tan grande, no empece para que el impacto de la llegada de los españoles fuera catastrófico para ellos. Las epidemias —especialmente la viruela—, los traslados forzosos, las encomiendas y las guerras hicieron saltar por los aires los equilibrios sociales y ecológicos que hasta entonces existían en la isla. Sólo una parte de los taínos sobrevivió, quedando confinados a las zonas excéntricas de la isla, donde su número no llegaría al 10 % de los antiguos habitantes.

Todos los testimonios son unánimes en señalar que los pacíficos taínos realizaron desesperados intentos de resistencia. Algunos llegaron a quemar sus propios cultivos, pensando que ello obligaría a los españoles a volver a sus tierras; otros, en cambio, cometieron suicidios colectivos, prefiriendo marcharse a vivir con los antepasados antes que continuar viviendo en condiciones de semiesclavitud. Un episodio, referido por Bartolomé de las Casas, tuvo como protagonista a un cacique taíno, llamado Hatuey, quien huyó a Cuba e intentó resistir allí a la expansión española. Sin embargo, fue hecho prisionero y condenado a la hoguera. Poco antes de que lo ejecutaran, un franciscano intentó convertirle al cristianismo, pero Hatuey se negó diciendo que, si el paraíso era el lugar al que iban los españoles, él prefería ir al infierno «por no ver a tan cruel gente».

Con ser todos estos hechos estremecedores, lo que acabó por destruir a la sociedad taína fueron una serie de medidas generalmente interpretadas como muestras del carácter benevolente del dominio castellano. En 1501, y después del caos que había provocado la administración de Cristóbal Colón en La Española, los Reyes Católicos nombraron un nuevo gobernador, Nicolás de Ovando, a quien dieron instrucciones muy precisas para intentar poner orden en la isla. Entre esas órdenes se incluía el mandato de que los castellanos de La Española devolvieran a las mujeres e hijas de los taínos que en los años previos habían tomado por la fuerza, y que en el futuro se abstuvieran de volver a hacerlo, so pena de graves penas. No obstante,

añaden que «si con las indias se quisieren casar, sea de voluntad de las partes y no de por fuerza». Hay que procurar, además, que tales uniones se realicen «en haz de la Santa Iglesia» y fomentar que «algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios», con el objetivo de que «los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica».

Aunque en apariencia benévolas, estas medidas se revelaron como la mejor receta para acabar con el pueblo taíno. La captación de sus mujeres por los españoles —apenas llegaban mujeres castellanas a las Indias en esa época— pronto destruyó uno de los pilares de la sociedad matriarcal de los taínos, pues esas mujeres quedaban integradas en la sociedad patriarcal de los conquistadores. Naturalmente, los Reyes Católicos no eran antropólogos modernos; su objetivo era lograr a través del mestizaje que se hicieran «los dichos indios e indias hombres y mujeres de razón». O, lo que es lo mismo, cristianos. Es muy tentador pensar que, al actuar así, los monarcas estaban aplicando en el Nuevo Mundo una forma de proceder que llevaba practicándose desde hacía siglos en la península, donde desde la conquista árabe del siglo VIII las uniones mixtas habían sido una de las formas de asimilación social más efectivas. Naturalmente, las condiciones económicas y sociales en que se produjeron ambas conquistas no tienen nada que ver entre sí, como tampoco los efectos que acabaron produciendo, pero algunos aspectos de los mecanismos de asimilacion social sí que guardan ciertas semejanzas.

Lo ocurrido en la isla de La Española fue un laboratorio para lo que sucedería poco después en el continente. Muchas sociedades indígenas desaparecieron, o sobrevivieron diezmadas a causa de la conquista, de las implacables condiciones del dominio colonial o por los efectos de las enfermedades. Pero lo que en última instancia acabó con esas sociedades fue la asimilación de sus miembros en la nueva sociedad colonial, en especial las mujeres. Es inexacto, por lo tanto, defender que existiera una

deliberada política de exterminio físico de los indígenas, tal y como a veces se sugiere desde ciertas visiones históricas. No hay duda de que durante la conquista se produjeron sucesos de extrema crueldad y que el régimen de la encomienda o el trabajo en las minas produjeron cuantiosas pérdidas y padecimientos humanos. Sin embargo, el objetivo de los conquistadores nunca fue el «exterminio» físico de los indígenas americanos, una política que habría ido en contra de sus intereses como colonizadores.

De una forma inconsciente, cruel, paradójica y contradictoria, la conquista española creó en América una nueva sociedad diversa. Ninguna de esas inconsciencias, crueldades, paradojas y contradicciones debe ser ignorada para comprender esa nueva sociedad, que no tenía nada que ver con las de época precolombina. Hacia 1825, en el momento de la independencia de las colonias, las cifras demográficas confirman esa nueva diversidad. En México y Centroamérica, los indígenas eran más de la mitad de la población, mientras que blancos criollos y mestizos constituían el resto, con predominio de estos últimos. En cambio, en Venezuela y Colombia los mestizos eran mayoritarios, mientras que en Perú, Chile o Argentina éstos y los indígenas presentaban porcentajes de población similares. La gran diferencia se producía en las Antillas, donde una mayoría de la población eran descendientes de esclavos negros, mientras que los indígenas prácticamente habían desaparecido. Por esas mismas fechas, el porcentaje de población indígena en América del Norte apenas llegaba al 4 %, y el resto de la población era mayoritariamente blanca, junto con casi un 18 % de negros, que estaban rígidamente segregados y habrían de continuar estándolo durante un siglo y medio. El producto de los profundos cambios producidos por el colonialismo europeo había sido muy distinto en unas latitudes y otras.

La diversidad de los indígenas

En las páginas anteriores, me he referido repetidamente a los «indios», es decir, a los habitantes indígenas de las «Indias», nombre que recibieron los territorios del nuevo continente por la creencia, que Colón abrigó hasta el final de sus días, de haber llegado a las inmediaciones del subcontinente hindú. Lo he hecho de forma consciente, porque ésta fue la denominación que se mantuvo incluso después de que se demostrara el error del Almirante; de hecho, la monarquía hispana la utilizó en innumerables documentos oficiales, en los que sus soberanos se daban el título de «Rey de las Indias» y se referían a sus poblaciones como «indios». Sin embargo, y si este nombre era inexacto desde el punto de vista geográfico, lo era todavía más desde el punto de vista humano. Con una estrategia de homogeneización colonialista de manual, los españoles designaron bajo la común denominación de «indios» al conjunto de las poblaciones indígenas, sin otorgar demasiada importancia al hecho de que, en realidad, se trataba de mexicas, aymaras, zapotecas, totonacas, mayas, araucanos, mapuches y un larguísimo etcétera de pueblos muy diversos y con formas de vida y lenguas muy diferentes que fueron ignoradas por la visión que las etiquetaba en la categoría común de «indios». Esta visión se ha mantenido hasta nuestros días. En nuestro país, los indígenas americanos siguen siendo «indios», sin más, y, por increíble que pueda parecer, a muchos españoles les sigue sorprendiendo que en la actual Latinoamérica se insista en adjudicar a estos pueblos una entidad independiente de la conquista. A los mismos que ven como materia de orgullo patrio la gesta de Numancia o la resistencia de Pelayo en Covadonga, les parece una muestra de primitivo sentimiento aborigen la reivindicación nacionalista del papel histórico de los pueblos precolombinos. Para estas mentalidades neocolonialistas, la historia del continente sólo comienza en 1492 y se identifica de forma exclusiva con el dominio de la monarquía hispana y el posterior devenir de las naciones independientes.

Un desprecio colonial similar se ha extendido también hacia los estados indígenas, como el azteca o el inca. A lo sumo, se ha ponderado el exotismo y misterio de sus restos monumentales, pero fuera de los círculos de los especialistas rara vez se aprecia el hecho de que se trató de dos formaciones estatales con una organización política muy compleja, que sucedieron a otras de igual complejidad social y cultural, y que dejaron una duradera impronta en la memoria colectiva. Su deslegitimación, presentándolas como formas de gobierno semisalvajes, ha mantenido hasta la actualidad las visiones de los conquistadores españoles, que hacían hincapié en los sacrificios humanos que practicaban, pasando por alto el detalle de que en España esos sacrificios también existían, aunque eran denominados autos de fe y estaban decretados por la Inquisición.

Los aztecas, de hecho, no eran un pueblo, y ni siquiera se dieron nunca a sí mismos ese nombre, que fue popularizado por los europeos y hacía referencia a Aztlan, el lugar mítico del que se decía que procedía el pueblo mexica. Ellos se denominaban a sí mismos con la expresión en lengua náhuatl *Excan Tlatoloyan*, o Triple Alianza, que comprendía tres ciudades: Texcoco, Tiacopan y Tenochtitlan. Algo más de cien años antes de la llegada de los españoles, esta confederación había comenzado una expansión en la zona central del actual México que subyugó otras ciudades y comunidades mediante tratados y conquistas. La principal beneficiaria de esta expansión fue Tenochtitlan, la ciudad conquistada por Cortés y en la que residía el *Tlaotani* (literalmente, ‘el que habla’) Moctezuma II, que fue depuesto y muerto por el conquistador. Bernal Díaz del Castillo, miembro de aquella expedición, escribió años más tarde que la entrada en Tenochtitlan les produjo a él y a sus compañeros la sensación de estar contemplando «cosas de encantamiento», como las que se narraban en los libros de caballerías, de los que los conquistadores eran ávidos consumidores, posiblemente para entretener el aburrimiento de las largas travesías por mar. Bernal añadía, sin embargo: «Agora todo está por el

suelo, perdido, que no hay cosa en pie». Poco después, la ciudad arruinada comenzó a ser reedificada convirtiéndose en la actual México, tarea «en la cual —decía Motolinia— andaba más gente que en la edificación del templo de Jerusalén en tiempos de Salomón». Toda esta mano de obra, naturalmente, era provista por los mexicas conquistados. Una de las decisiones que se tomó entonces fue dejar enterrada una enorme inscripción de basalto que contenía una prolija descripción de la cosmogonía del pueblo mexica. En 1790, durante las obras de pavimentación de la actual plaza del Zócalo, la piedra, de más de veinticuatro toneladas de peso y más de tres metros y medio de diámetro, fue redescubierta y poco tiempo después se convirtió en emblema nacional de la nación mexicana (Fig. 26).

Las informaciones que hablaban del esplendor del estado azteca debieron de generar en España una gran curiosidad. En 1541, el rey Carlos I ordenó a su virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, que le enviara un informe sobre los mexicas que habían dado vida al estado azteca. El virrey decidió que se compusiera un códice en el que, aparte del texto, se incluían imágenes realizadas por indígenas para que ofrecieran al monarca una visión de la realidad que existía a miles de kilómetros de su corte. El códice, completado a toda prisa para ser despachado, nunca llegó a su destino. El barco que lo transportaba fue capturado por un navío francés y el manuscrito quedó en poder del geógrafo real André Thevet. Hoy en día, y después de muchas vicisitudes, se encuentra depositado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Fig. 24). Como veremos más adelante, no fue éste el único caso en el que, por unas razones u otras, noticias fehacientes sobre las poblaciones indígenas no llegaron nunca a España.

Al igual que los aztecas, tampoco los incas se daban a sí mismos ese nombre. La denominación procede del título en lengua quechua que se daba su monarca *Sapa Inca* o «Único Soberano», lo que quiere decir que cuando hablamos del «Imperio de los incas» estamos usando una denominación que suena a algo así como «Imperio de los emperadores». En realidad, el

nombre quechua de este estado era Tahuantinsuyu, es decir, «Tierra de las Cuatro Regiones», y se extendía desde el sur de la actual Colombia hasta buena parte de Chile, incluyendo también algunas zonas del norte de Argentina. Se trataba, pues, de una larga franja de territorio entre las costas y la cordillera andina que comprendía nada menos que treinta grados de la latitud terráquea. Cien años antes de la llegada de los españoles, los incas habían conseguido unificar esos inmensos territorios tendiendo una extensa red de caminos que conectaba áreas ecológicamente diversas, lo que permitía el intercambio y la centralización de productos de todo tipo. Estas rutas de intercambio estaban dotadas también de un contenido simbólico, pues se correspondían con los *ceques*, un complejo sistema de líneas imaginarias que, desde el templo del Sol, ubicado en Cuzco, se extendía por los cuatro puntos cardinales y estaba punteado por *huacas* o adoratorios naturales o hechos por el hombre, cuyo mantenimiento estaba vinculado a una compleja jerarquía social.

Los españoles quedaron sorprendidos tanto por la riqueza de los incas de Tahuantinsuyu como por la magnificencia de sus construcciones, hasta el punto de que algunos aventuraban si no se trataría de obras del demonio, no sólo debido a su ubicación en zonas imposibles por lo accidentado, sino también por el empleo de inmensos sillares de piedra encajados con tal precisión que, como señalaba un observador, ni siquiera la punta de una aguja podía insertarse entre ellos. El desconcierto aumentaba porque en Tahuantinsuyu se desconocía la rueda y sólo se disponía de llamas como únicos animales de carga. Tampoco existía un sistema de escritura convencional, sino una forma de comunicación denominada *quipu*, que consistía en cuerdas hechas de algodón o de fibras animales de distintos colores que, mediante un complejo sistema de nudos, servían para almacenar registros fiscales, militares y de efemérides. Actualmente se conservan algunos centenares de estos *quipus*, de los que el jesuita José de Acosta decía que «es increíble lo que en este modo alcanzaron, porque

cuanto los libros pueden decir de historias, leyes, ceremonias y cuentas de negocios, todo esto suplen los quipus tan puntualmente que admira». Después de la conquista, estos *quipus* siguieron usándose e incluso en algunos casos se presentaban en procesos judiciales, donde podían ser aceptados como prueba (Fig. 25).

Hay un paradójico punto en común entre la visión histórica de los nacionalistas españoles y la de los detractores más acérrimos de la conquista: para ambos, tras la destrucción de los estados azteca e inca por Cortés y Pizarro, la historia de las poblaciones indígenas llegó a su fin, bien porque, según unos, quedaron anuladas por el benevolente dominio español, o bien, según los otros, porque habían sido exterminadas por su barbarie. La realidad fue, evidentemente, mucho más compleja y diversa. En el caso de Tahuantinsuyu, los miembros de las familias de la nobleza inca —las llamadas *panacas*— continuaron existiendo tras la conquista, fueron bautizados, e incluso se mezclaron con españoles, pero manteniendo siempre una clara conciencia de sus orígenes (Fig. 27). Gómez Suárez de Figueroa, más conocido con el nombre que él mismo adoptó, Inca Garcilaso de la Vega, era hijo de un noble conquistador y de una concubina, Isabel Chimpu Ocllo, que pertenecía a una de las *panacas* incas más prestigiosas de Cuzco. El dominio colonial y de género por parte del conquistador se manifestó en que mantuvo, al menos, otra concubina indígena, y que tiempo después se casó con una mujer española, mientras que, por su parte, Isabel Chimpu Ocllo hubo de casarse con un conquistador de rango muy inferior. Con todo, Garcilaso de la Vega siempre reivindicó los orígenes incas de su madre. Tras una larga vida de acción y de letras, acabó recalando en España, donde fue enterrado en 1616 en Córdoba, en una capilla, habilitada en la antigua mezquita de los omeyas convertida en catedral, que todavía hoy sigue siendo sufragada por el gobierno peruano.

En sus escritos, el Inca Garcilaso comparaba el esplendor de los incas con el del antiguo Imperio romano. Otros descendientes de la nobleza inca

trasladaron esta vindicación al plano legal, intentando que su estatus fuera reconocido por la administración colonial. Tuvieron un éxito muy desigual, pero no por ello dejaron de mantener sus ilustres y largos apellidos, y de enviar numerosos y bien documentados requerimientos a la corona, en algunos casos llevándolos en persona a la corte en España, para que se reconocieran sus derechos, privilegios o pensiones, incluso en fechas tan tardías como finales del siglo XVIII. En sus *probanzas*, estos incas recalcaban que sus ancestros se habían convertido al cristianismo, que habían mantenido su pureza de sangre sin más mezcla que con españoles, y que ellos o ellas eran «personas de calidad» que reunían méritos más que suficientes para ver reconocido su lugar en la sociedad estamental. En los casos en que lograron ese reconocimiento, lo trasladaron a la heráldica, en unos hermosos escudos que son magníficos ejemplos de hibridación cultural.

La reclamación de los orígenes incas, no obstante, podía servir tanto para la integración como para la rebelión, algo que se puso también de relieve en 1780 cuando José Gabriel Condorcanqui, un mestizo adinerado y extremadamente culto, inició una revuelta en contra de los nuevos impuestos creados por la administración colonial y de las condiciones de vida de los indígenas en Perú. Descendiente del último inca que había resistido frente a los conquistadores doscientos años antes, Condorcanqui se hizo llamar por el mismo nombre, Tupac Amaru II, y, tras haber ejecutado a un corregidor español, estuvo a punto de tomar la ciudad de Cuzco, poniendo en jaque el gobierno del virreinato hasta que fue apresado y ejecutado junto con su mujer y su hijo mayor. Sus seguidores continuaron, sin embargo, la rebelión, y aunque ésta fue finalmente sofocada, resultó ser un precedente de las guerras de independencia que tendrían lugar cuarenta años después.

También hubo personajes de la antigua nobleza azteca que se asimilaron, e incluso viajaron a España para hacer valer sus derechos como

beneficiarios de encomiendas o pensiones, cosa que, por ejemplo, en el caso de un bisnieto de Moctezuma II llegó a materializarse en la concesión de un título nobiliario. En otros casos, como los tlaxcalas, que habían sido un apoyo militar decisivo para Hernán Cortés en la conquista y habían adoptado rápidamente el cristianismo, se les reconoció la exención de impuestos, así como el derecho para ser gobernados por sus caciques locales. Desde finales del siglo XVI, y ya formalmente en época de Carlos II, muchos de estos caciques locales indígenas obtuvieron el reconocimiento de hidalgos, que les otorgaba ciertas ventajas de cara a la administración colonial.

Naturalmente, los altos personajes de los antiguos estados indígenas poco o nada tenían que ver con el común de estas poblaciones. Pero también en tales casos las situaciones fueron muy variadas, pues el orden colonial teórico que los gobernantes intentaban imponer tenía que aplicarse sobre unas sociedades muy diversas y que, además, cambiaron mucho durante los trescientos años de dominio español. Algunos autores del siglo XVI hablaban del dominio virreinal refiriéndose a la «república de los españoles» y a la «república de los indios» como de dos realidades distintas, cada una con sus propias formas de gobierno e incluso segregadas geográficamente. Tanto los administradores civiles como los eclesiásticos favorecían que las comunidades indígenas quedaran agrupadas en asentamientos denominados «congregaciones» en Nueva España y «reducciones» en el Perú, donde, por un lado, la evangelización podía desarrollarse de forma más efectiva, y, por el otro, los tributos y las prestaciones de trabajo podían ser impuestos con mayor facilidad. Este esquema, sin duda, funcionó en muchos casos. Uno de los más espectaculares fue el de las *reducciones* que crearon los jesuitas en la región fronteriza del Río de la Plata, donde consiguieron poner a cubierto a las poblaciones guaraníes de la acción de los tratantes de esclavos. No obstante, el crecimiento de las nuevas ciudades o la instalación progresiva de colonos

en territorios rurales acabó desvirtuando a la larga la rígida separación que inicialmente se había intentado imponer.

En líneas generales, ser indio en la América colonial española significaba estar sometido a pagar tributo, obligado a realizar prestaciones de trabajo personal —la llamada *mita*—, y tener prohibido llevar armas o montar a caballo. Los «indios» estaban excluidos del desempeño de cargos eclesiásticos y civiles, e incluso su propia ordenación como clérigos estuvo prohibida hasta 1697, por no considerárseles ni a ellos ni a los mestizos suficientemente fiables para administrar los sacramentos. En la práctica, sin embargo, los reyes concedieron exenciones fiscales y de *mitas* a algunos indígenas que ostentaban determinados rangos o habían prestado ciertos servicios, y en algunas ciudades, como en Lima, desde finales del siglo XVI, era posible ver pequeños contingentes de soldados indígenas reclutados para mantener el orden. Asimismo, algunos indígenas pudieron abrirse paso en la administración local y judicial con cargos como el de *alcalde mayor de naturales*, gracias a que sus servicios eran especialmente apreciados para gestionar las complejidades de la sociedad multicultural que estaba emergiendo.

El sometimiento colonial de las poblaciones indígenas supuso, en cambio, la desaparición de muchos de sus conocimientos, tradiciones y costumbres, al ser inservibles bajo el nuevo orden político, que ahora estaba guiado por unos intereses muy distintos a los que habían impuesto aztecas o incas. Los eclesiásticos, en particular, se mostraron obsesionados por borrar cualquier vestigio pagano cuyo recuerdo pudiera obstaculizar la labor de evangelización, lo que comportó la destrucción de ídolos, templos o *huacas*. Una pérdida especialmente significativa fue la de los cientos de códices mayas quemados en Yucatán por el celo de los misioneros franciscanos, de tal manera que hoy en día sólo quedan visibles en todo el mundo cuatro de ellos. El más extenso se conserva en el Museo de América en Madrid, data posiblemente del siglo XI o XII, y en sus 112 páginas describe labores

agrícolas y cinegéticas. Por razones que resulta imposible entender, este códice es conocido en nuestro país con el nombre de Códice Trocortesiano, en parte en honor a su primitivo propietario, el archivero decimonónico Juan de Tro y Ortolano, y en parte, nada menos, que en honor a Hernán Cortés. Como es lógico, en América, y de forma más sensata, se le da el nombre de Códice de Madrid.

Aunque la consigna fue siempre suprimir cuantas huellas pudieran alimentar la memoria colectiva de los indígenas, el legado cultural de estas poblaciones era de tal calibre y estaba tan profundamente arraigado que su presencia era insoslayable. Los misioneros que trabajaban sobre el terreno, por ejemplo, fueron siempre muy conscientes de que sus posibilidades de éxito aumentaban si conseguían dominar las muchas lenguas que hablaban los indígenas. Sólo en el virreinato de Nueva España, que comprendía el actual México y los territorios del sur de Estados Unidos, existían diez idiomas muy difundidos, aunque se han llegado a contabilizar otros treinta menos comunes. A lo largo del siglo XVI se publicaron en Nueva España más de un centenar de obras sobre vocabulario y expresiones de las lenguas náhuatl, huasteco, totonaca, tarasco, etc., la mayor parte de ellas escritas por franciscanos. Naturalmente, esta labor lingüística no se debió a un súbito interés filológico y antropológico por parte de los colonizadores, sino a las necesidades de hacer avanzar la evangelización de la forma más rápida posible. En Perú, en 1567, el II Concilio de Lima recomendó que los misioneros aprendieran la lengua quechua, lo que llevó a la publicación de numerosos catecismos y manuales de confesores escritos en esa lengua o en aymara. Aunque todavía Felipe II creó cátedras de lenguas indígenas en las universidades de Lima y México, estas iniciativas, sin embargo, chocaron en las décadas siguientes con la insistencia de la jerarquía en que los indígenas debían aprender el dogma católico en lengua castellana, pues empezó a cundir el temor a que se deslizaran conceptos o ideas heréticas en

las vernáculas. Esta política lingüística de españolización de la lengua sólo obtuvo resultados muy dispares, tal y como vimos en un capítulo anterior.

Los misioneros más conscientes se dieron cuenta también de que, por muchos ídolos, templos o códices que se destruyesen, las antiguas creencias podían seguir manteniéndose en el seno de las comunidades indígenas, que practicaban de esta manera una callada forma de resistencia frente al colonizador. Si no se conocían muy bien, era imposible detectarlas cuando se practicaban de forma clandestina. Como escribía el sacerdote Cristóbal de Molina, «es cosa conveniente saber los cultos y ceremonias, que en cada provincia de por sí tenían los incas [...], para poderlos disipar y desarraigar de sus idolatrías y desventuras». El clérigo que más destacó en esta labor fue el franciscano leonés Bernardino de Sahagún, quien no por casualidad había estudiado en la Universidad de Salamanca. En 1529, llegó a México para contribuir a una misión evangelizadora que todo el mundo aseguraba que avanzaba a muy buen ritmo. El inteligente fraile, sin embargo, pronto comprobó que la situación era muy distinta. Una cosa era bautizar a cientos de indígenas, hacerlos abjurar del paganismo o, incluso, imponer su asistencia a las iglesias, y otra muy distinta concluir que el mensaje evangélico realmente hubiera calado en ellos. En muchos lugares, constataba el franciscano, se hacía «reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos», e igualmente afirmaba de los indígenas: «Cantan cuando quieren y se emborrachan cuando quieren y hacen sus fiestas como quieren y cantan los cantares antiguos, que usaban en el tiempo de su idolatría». Ante la escasa disposición mostrada por los neófitos, los frailes se cansaban «de poner en ellos el trabajo» de que tenían necesidad «para llevarlos adelante». Fray Bernardino decidió que ése no iba a ser su caso. Aprendió la lengua náhuatl con tal perfección que llegó a escribir en ella parte de su obra, y se entrevistó con ancianos, líderes y miembros de los pueblos nahuas (entre los que se incluían los mexicas que habían gobernado el estado azteca) para

conocer sus usos, creencias, ritos y costumbres. En su *Historia general de las cosas de Nueva España*, incluyó estos datos e incluso la versión que le transmitieron sus informantes sobre la conquista de Hernán Cortés, una narración alternativa a la de otros protagonistas como el conquistador Bernal Díaz del Castillo.

No todo el mundo, sin embargo, estaba de acuerdo con tal forma de actuar. En 1577, hubo quejas ante el rey, Felipe II, porque la recopilación de ceremonias e idolatrías que estaba realizando Bernardino de Sahagún podía contribuir a que se perpetuaran entre los indígenas. El monarca se tomó el asunto en serio y, fiel a su forma de gobernar el imperio atendiendo a cada detalle, contestó con una real cédula en la que, aun reconociendo que el celo de fray Bernardino «había sido bueno», ordenaba que su obra no se imprimiera ni difundiera hasta que no fuera examinada por el Consejo de Indias. A ello añadía la prohibición de que «por ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor y nuestro». La obra de Bernardino de Sahagún no tuvo así repercusión alguna en su momento y sólo ha sido editada en época contemporánea.

Impedir que los usos y creencias de la población indígena fueran objeto de recopilación y estudio, incluso con ánimo evangelizador, era una manera de asegurarse la eliminación de la memoria colectiva, percibida como una amenaza contra el dominio colonial y eclesiástico de los españoles. Un curioso personaje, llamado Guamán Poma de Ayala, que decía descender de la nobleza inca y haber ejercido de intérprete de lengua quechua para los españoles, escribió una monumental obra repleta de ilustraciones y titulada *Primer nueva corónica y buen gobierno*, en la que, aparte de una historia de su pueblo, incluía una extensa crítica hacia el dominio colonial y una compleja cosmovisión política basada en la idea de que «todo el mundo es de Dios y así Castilla es de los españoles y las Indias de los indios y Guinea

es de los negros, que cada uno de éstos son sus legítimos propietarios [...] y los españoles naturales de España acá en este reino son extranjeros». Enemigo del mestizaje y partidario de preservar la pureza de su pueblo, Guamán envió su obra al rey Felipe III con la esperanza de que el monarca tuviera a bien reorganizar el injusto orden político que su pueblo padecía. Posiblemente, sin embargo, la obra nunca llegó a su destinatario y, si lo hizo, fue desechada. En la actualidad el manuscrito de 1.200 páginas es una de las joyas que custodia la Biblioteca Real de Copenhague, adonde llegó por donación de un bibliófilo danés que la había encontrado en Madrid, donde había actuado como embajador.

Consciente del peligro que encerraba la reivindicación de la memoria colectiva de los indígenas el dominio colonial llegó a eliminarlo de manera muy efectiva. Bernabé Cobo (m. en 1657), un jesuita oriundo de Lopera, en Jaén, que aprendió el quechua y el aymara en Perú, también recurrió a informadores indígenas para componer su *Historia del Nuevo Mundo*, una excelente descripción de la historia natural y humana del antiguo Tahuantinsuyu. No obstante, pronto cayó en la cuenta de que los *hatunrunas*, «que son, como si dijésemos, los rústicos», carecían por entonces de cualquier memoria sobre los antiguos tiempos de los incas. Para informarse acerca de este asunto, el jesuita tuvo que recurrir a los descendientes de la antigua nobleza incaica, a los que más arriba me he referido, y que se convirtieron en los guardianes de la memoria histórica. Como el lector quizá ya haya adivinado, la monumental obra de Cobo tampoco fue publicada en su momento. Hubo que esperar hasta el siglo XIX para que su manuscrito viera la luz, aunque para entonces su tercer volumen, al parecer, ya se había perdido.

El dominio español en América se vio siempre atenazado, pues, por una cadena de contradicciones: por una parte, y a pesar de lo traumático de la conquista, se habían creado las condiciones para que emergiera una diversidad social y un mestizaje únicos, pero, por la otra, el ideal de

homogeneización en nombre de la religión imponía una visión estrecha y desfasada de la realidad. Esa realidad diversa, a su vez, encerraba amenazas para el dominio colonial, y quienes insistían en que había que estudiarla, documentarla y aprenderla encontraron una fuerte resistencia de quienes defendían que, simplemente, había que ignorarla para erradicarla. Un ejemplo es el de los *quipus*, el impresionante medio de comunicación basado en hilos y nudos de colores creado por los incas. Muchos misioneros pensaron que podía utilizarse este medio usado por los indígenas andinos para hacer con ellos la confesión, pues «has de pensar bien tus pecados y hacer quipo de ellos». A medida que avanzó el siglo XVII, sin embargo, esta práctica pasó a ser considerada como un error que enmascaraba prácticas paganas y reducía el papel de los confesores, por lo que debía ser erradicado quemando los *quipus* en presencia de los indígenas.

El mestizaje colonial

El español tiene 84 palabras distintas para definir formas de mestizaje humano. La mayor parte de estas palabras surgieron en Latinoamérica en época colonial, y aunque no todas siguen hoy vigentes y muchas sólo se usaron en ciertas regiones, se trata de una riqueza lingüística extraordinaria, reflejo tanto del mestizaje social como de la obsesión por definir y clasificar a los descendientes de las uniones entre gentes de etnias diversas. Es, de nuevo, una de tantas paradojas que alberga la historia colonial de España: se dieron las condiciones necesarias para que pudieran darse mestizajes impensables en cualquier otra latitud, pero el resultado de esa diversidad tuvo que ser identificado, regulado y, en buena medida, reajustado, porque en última instancia todos eran hijos de Dios, excepto que algunos, como siempre, lo eran más que otros.

En el principio de este intrincado proceso estaban los «indios», los habitantes nativos del continente, a los que ya me he referido en el apartado

anterior, y que la mentalidad colonial concebía sin distinción alguna entre sus distintos pueblos. Y luego estaban los españoles, conquistadores y colonizadores, que llegaron a América en un número que, como vimos, no llegó a ser muy alto, doscientos o doscientos cincuenta mil, en el que los hombres superaron con mucho a las mujeres, se calcula que en una proporción de diez a una. No obstante, sin esa presencia femenina no puede entenderse la nueva sociedad, tal y como ponen de relieve estudios recientes que, basados en actas notariales, cartas y otros documentos, han mostrado el papel fundamental de estas mujeres en el proceso de colonización. «Estoy casada con un conquistador y poblador de estas provincias, y tiene tres pueblos suyos, y soy señora de vasallos.» Eso afirmaba en 1565 una Catalina Álvarez desde Mariquita, en el interior de la actual Venezuela, en una carta remitida a su hermano en el pueblo salmantino de Villamayor, en la que le pedía que localizara a un hijo suyo habido de un matrimonio anterior para intentar dejarle su encomienda, pues no había tenido hijos en América. Hay abundantes casos de viudas que heredaron las encomiendas de sus maridos, así como ejemplos de mujeres que habían pertenecido a la nobleza inca y pasaron a integrarse en la castellana con sus propios patrimonios. Las mujeres españolas eran particularmente apreciadas, como demuestra una carta escrita en 1582 por un Pedro Martín a su esposa, a la que había dejado en España, intentando convencerla de que se reuniera con él. En la misiva, le aseguraba que él no estaba «amancebado», tal y como se había dicho, pues llevaba un año que no sabía «tal aventura» y, sobre todo, por la siguiente razón: «Quiero más vuestro pie muy sucio que a la más pintada de todas las indias, porque en esta tierra es muy estimada una mujer de Castilla, siendo mujer de bien, como vos lo sois».

La tan apreciada «mujer de Castilla» aportaba, en efecto, pureza de sangre. La emigración a América de judíos, musulmanes o hijos de herejes estaba taxativamente prohibida, y la descendencia de colonizadores sin

mácula adquirió así un papel destacado en la sociedad colonial, subrayado por el tratamiento de don o doña que siempre anteponían a sus nombres. Conocidos desde finales del siglo XVI como «criollos», estos nuevos americanos desarrollaron una fuerte conciencia de grupo privilegiado, resaltado, entre otras cosas, por las exenciones fiscales de las que disfrutaban. Igualmente, se sentían muy distintos a los «gachupines» o «chapetones», los españoles recién llegados desde la metrópoli, que muchas veces ostentaban cargos o ejercían como clérigos. Cuando a lo largo del siglo XVII la corona comenzó a practicar la venta de cargos de la administración colonial para conseguir aumentar el déficit crónico de recursos, estos criollos enriquecidos se hicieron con puestos cada vez más relevantes en su seno, y fue sólo una cuestión de tiempo que empezaran a discutir las razones por las que tenían que ser gobernados por gentes sin apenas conocimientos de unas tierras que ellos consideraban ya como propias.

Las uniones de españoles con mujeres indias fueron muy frecuentes, muchas veces favorecidas por la violencia de la conquista, muchas veces basadas en la posición de dominio colonial, y en muchos casos carentes de un reconocimiento matrimonial formal. Una de las uniones más tempranas y señaladas, por su alto contenido simbólico, fue la del conquistador Hernán Cortés con una mujer indígena llamada Malintzin, a la que los castellanos conocieron como Marina la Malinche. De origen nahua, pero convertida antes de la conquista en esclava de una comunidad maya de la actual zona de Tabasco, Malinche fue entregada a los españoles en 1519 como muestra de buena voluntad por el cacique local. Durante la expedición de conquista del estado azteca, Hernán Cortés fue capaz de llegar a acuerdos con muchos caciques indígenas que se oponían a ese dominio, y el regalo de Malinche junto con otras diecinueve jóvenes, mantas, adornos y piezas de oro, constituía la prueba tangible de esa alianza. Después de haber sido bautizada, Marina la Malinche fue entregada por Cortés a uno de sus

capitanes. Pronto se descubrió, sin embargo, que esta mujer dominaba tanto la lengua náhuatl como el maya, una circunstancia muy afortunada, pues entre los expedicionarios se encontraba un tal Jerónimo de Aguilar que había sido rescatado en la costa de Yucatán tras haber pasado ocho años entre los mayas a causa de un naufragio —otro superviviente, el onubense Gonzalo Guerrero, rechazó el rescate y decidió integrarse en la comunidad maya y luchar contra la conquista española—. El hecho de que Malinche pudiera hablar náhuatl con los mexicas, lo tradujera al maya para Jerónimo de Aguilar, y éste pudiera comunicar el contenido de lo que decían a Cortés, se reveló fundamental para que el conquistador pudiera llevar a cabo sus añagazas y alianzas políticas, que fueron decisivas en la derrota de los aztecas. Cortés convirtió a Malinche en compañera, con quien pasó a residir en un palacio cercano a la capital azteca, y de quien tuvo un hijo llamado Martín. Con la misma facilidad con que la había adquirido, Cortés se desprendió de ella, y en 1525 Malinche se casó, esta vez con todas las de la ley, con otro miembro del cuerpo expedicionario, el también extremeño Juan de Jaramillo, de quien tuvo una hija antes de morir poco después.

La figura de Malinche ha hecho correr ríos de tinta en los últimos doscientos años, marcados por la eclosión de los nacionalismos a uno y otro lado del océano. En las visiones históricas mexicanas, Malinche es retratada como una traidora que puso a su pueblo en manos de los conquistadores, mientras que el nacionalismo español ha hecho de ella una figura que facilitó el «encuentro de culturas» y fue tratada con la benevolencia y consideración que su gran labor merecía por parte de los conquistadores. Desde una perspectiva distinta, Octavio Paz, que definía al actual México mestizo como «hijo de la chingada», «el engendro de la violación, del rapto o de la burla», identificaba su consumación en la Malinche, «una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas» por los españoles. La visión del poeta hace hincapié en la violencia que sufrió esta mujer a manos de unos y de otros, que la entregaban junto con mantas o se la

pasaban entre sí, y que, tal vez, fue sólo una persona movida por el mero afán de sobrevivir en un mundo violento y desgarrado que, a pesar de no ser nunca el suyo, acabó siendo transformado por la intervención de mujeres como ella.

La difícil evocación contemporánea de Malinche es, en efecto, fiel reflejo de la complejidad que rodea al fenómeno del mestizaje. En él confluyen el género, la etnicidad, la clase social y la ley. La sociedad patriarcal de los conquistadores tuvo ocasión de extenderse con muchas menos trabas de las que se daban en la metrópoli, debido a las numerosas situaciones de concubinato que había en las colonias, y frente a las cuales la Iglesia optó por hacer la vista gorda ante la evidencia de que hacían avanzar la evangelización. En ciudades como Lima, por ejemplo, sólo la mitad de todos los niños bautizados eran legítimos. En los registros parroquiales, los bautizados o fallecidos se inscribían separadamente en libros de españoles y de indios: en los primeros se incluía a los hijos de padres españoles y mujeres indias. Los mestizos, sin embargo, eran a veces reconocidos y a veces no, dependiendo de infinidad de circunstancias en las que intervenían la clase social de las mujeres indígenas, la situación personal del colonizador, o la presencia o no de otros posibles herederos. Ante este cúmulo de variables, a lo largo del siglo XVII comenzaron a crearse también registros de «mestizos». Aunque el ya mencionado Inca Garcilaso consideraba que ser llamado «mestizo» era un motivo de honra, el término adquirió una connotación negativa a medida que se consolidaban los grandes linajes criollos. No obstante, la distinción con los mestizos podía aminorarse o agravarse dependiendo de la clase social, de la educación recibida o de las propias interacciones sociales. Siempre que la élite colonial tenía necesidad de extenderse, los mestizos, que podían portar armas o viajar a la metrópoli sin necesidad de un visado en forma de licencia, eran la comunidad étnica más cercana, entre otras cosas porque muchos de ellos recibían una educación en colegios y universidades. En las

épocas más tardías de la colonización, llegó a considerarse incluso que, en caso de unión entre una mestiza y un español, los hijos serían llamados «castizos», y que si éstos se unían después con españoles, los descendientes volvían a ser españoles de pura cepa.

El ya de por sí complejo mosaico de las poblaciones de la América colonial vino a complicarse aún más por la importación masiva de esclavos negros desde la segunda mitad del siglo XVI en adelante. El declive demográfico de la población indígena y las leyes que intentaban proteger a sus comunidades plantearon un problema de mano de obra en las minas y en las explotaciones de agricultura intensiva que sólo pudo ser solucionado mediante la importación de esclavos procedentes de África. Fue un traslado forzoso de población sobre el que la historiografía nacionalista española ha tendido a pasar siempre de puntillas, intentando minimizar su alcance y consecuencias. Lo cierto es, sin embargo, que la esclavitud tuvo un peso social muy destacado no sólo en las colonias, sino también en la metrópoli. Hasta 1870 no se promulgó en España la ley que preveía la abolición gradual de la esclavitud, que fue parte del paquete legislativo de la revolución de 1868, la llamada «Gloriosa». La presión de los intereses esclavistas de la poderosa burguesía surgida de las explotaciones azucareras y cafeteras en Puerto Rico y Cuba, y protegida por sus amplias conexiones políticas en la metrópoli, consiguió demorar dieciséis años la aplicación efectiva de esa ley, lo que convirtió a España, junto con el estado vaticano, en el último de los países europeos en abolir la esclavitud después de décadas de intentos frustrados.

La esclavitud había existido siempre en la península ibérica desde la Antigüedad como una forma de violencia que buscaba el sometimiento del otro convirtiéndolo en posesión. En época romana, uno era esclavo si sus padres eran esclavos, si había sido cautivado durante una guerra contra Roma, si era condenado por deudas o, incluso, si decidía venderse a sí mismo. Considerado como un objeto, su propietario podía venderlo,

cambiarlo o legarlo, pero también decidir liberarlo mediante la manumisión. En al-Andalus, la ley islámica contemplaba normas similares, pero prohibía la esclavización de cualquier musulmán, o de cualquier judío o cristiano que viviera bajo el estatuto de *dhimmí* o protegido. Esto dejaba como única fuente de esclavos la guerra contra los infieles, con el argumento de que se trataba de gentes que, a pesar de haber tenido conocimiento del islam, se habían negado a aceptarlo. El dueño del esclavo debía tratarlo con consideración y promover su conversión religiosa, y su liberación era considerada como un acto piadoso. Otro aspecto significativo de la esclavitud musulmana era la potestad del dueño de usar a las mujeres esclavas como concubinas. Los hijos e hijas de tales uniones eran musulmanes libres, y su madre, o *umm walad*, obtenía la manumisión a la muerte de su dueño. En las sociedades cristianas medievales acabaron consagrándose normas muy parecidas. Aunque leyes como las *Partidas* de Alfonso X también preveían la esclavitud por deudas, en la práctica el origen de la mayoría de los esclavos provenía de expediciones militares contra los musulmanes. Asimismo, en los territorios cristianos la manumisión era comúnmente practicada, siendo denominada a veces con el arabismo *alforria*.

Desde finales del siglo XV, a los esclavos musulmanes se les añadieron los esclavos africanos capturados por la expansión portuguesa en ese continente, lo que supuso un aumento exponencial de su número. Los esclavos alcanzaron cifras muy altas en ciudades como Sevilla —donde en 1565 existían seis mil esclavos—, Cádiz, Burgos o Valencia. Tal y como había ocurrido ya en época andalusí, por lo general estos esclavos desempeñaban tareas domésticas. Sin embargo, su presencia en la sociedad española era lo suficientemente significativa como para que en ocasiones aparecieran tanto en pinturas —por ejemplo, en *Tres muchachos*, de Bartolomé Esteban Murillo— como en la literatura del Siglo de Oro. Obras de teatro como *El negro del mejor amo*, de Antonio Mira de Amescua,

escrita en la década de 1620, o *El santo negro Rosambuco*, de Lope de Vega, incluían entre los personajes el de una esclava negra, cuya dicción del castellano estaba deturpada para provocar la risa del público. Asimismo, en el romance de Francisco de Quevedo, *Boda de negros*, este autor describía un matrimonio entre esclavos africanos, dando rienda suelta a todos sus prejuicios raciales mezclados con expresiones chocarreras («Él se llamaba Tomé / y ella Francisca del Puerto, / ella esclava y él es clavo / que quiere hincársele en medio»).

Los contratos en régimen de monopolio que se acordaron con tratantes portugueses permitieron que el comercio de seres humanos se redirigiera hacia América, adonde llegaron medio millón de esclavos africanos hasta mediados del siglo XVII, aunque es posible que este número haya sido muy superior por la existencia de amplias redes de contrabando: se trataba de unas cifras que duplicaban con creces a la población inmigrada de origen español. También en este caso, y como ocurría con los «indios», estas gentes vieron borradas la memoria sobre sus orígenes bajo el común apelativo de «negros». Los únicos que se fijaban en su procedencia eran los tratantes de esclavos, que sabían muy bien que la diferente complexión de su mercancía tenía una repercusión en su precio. La mayoría de estos esclavos habían sido capturados en Cabo Verde, Senegal, Gambia y, más tarde, Angola.

En el Nuevo Mundo, a estos esclavos negros solía esperarles el trabajo en las minas y en las explotaciones agrarias. En estas últimas, eran empleados a veces como capataces al cargo de la supervisión del trabajo de los indios, en un típico método de explotación colonial que permitía interponer a un esclavo como agente encargado de la opresión de los más débiles. En las explotaciones agrarias también fue adquiriendo una importancia creciente el negocio del azúcar, que pronto se convirtió en la principal mercancía del comercio internacional. A lo largo del siglo XVIII, el desaforado crecimiento de ese mercado impulsó una serie de cambios

tecnológicos para su refinado que llevaron a la creación en la isla de Cuba de los célebres «ingenios», centros de procesamiento de la caña de azúcar basados en el trabajo de esclavos. En otros casos, en fin, éstos eran destinados al servicio doméstico, donde su presencia cotidiana permitía a las élites urbanas resaltar su alto estatus social.

A pesar de su etiqueta común de esclavos, las condiciones de vida de estas gentes, en términos de movilidad, interacciones sociales o relaciones con el amo, variaban mucho dependiendo del medio en que vivían y del trabajo que se les asignaba. No era lo mismo servir en la casa de un rico criollo que dedicarse a las penosas tareas que acarreaba la producción de azúcar en un ingenio. Ello tenía consecuencias en la situación personal de cada esclavo. Las manumisiones, por ejemplo, eran más frecuentes en entornos urbanos o domésticos que allí donde existía un régimen de plantación. Sin embargo, en todas partes, fue siempre muy frecuente que los amos blancos tuvieran hijos mulatos con sus esclavas de procedencia africana. Ya en pleno siglo XIX, por ejemplo, un rico hacendado esclavista de Cuba, José Esteban Santa Cruz de Oviedo, no tuvo hijos con su mujer legítima, pero llegó a engendrar hasta veintiséis de sus esclavas. Dio educación a varios de ellos, incluso en París y Nueva York, y algunos llegaron a tener carreras profesionales. En su lecho de muerte, pidió a su confesor que le perdonara por esos «pecados», señalando a sus hijos, pero, al haber fallecido sin testamento, las pretensiones de sus descendientes mulatos de heredarle fueron rechazadas por los tribunales.

Son literalmente miles las historias de vida que la investigación histórica ha venido desvelando en los últimos años sobre las peripecias de gentes de todo tipo de orígenes a las que el dominio colonial les cambió las vidas. En los archivos de la Inquisición americana se conservan, por ejemplo, cientos de expedientes en los que se denunciaban casos de bigamia de hombres negros y mujeres indias que, por unas razones u otras, cambiaban de lugar de residencia y emprendían nuevas vidas hasta que, de repente, se

denunciaba la existencia de esposas o maridos dejados atrás. En algunos casos, estas trayectorias eran inauditas. Andrés Mangache era un esclavo negro traído por un barco procedente de Nicaragua que fondeó en un lugar de la costa ecuatoriana de Esmeraldas. Mangache aprovechó la oportunidad para huir en compañía de una mujer, que también venía en el barco como personal de servicio, y que pertenecía a un pueblo centroamericano, probablemente el de los nicaraos. El fugitivo, ahora un «cimarrón», y su compañera lograron adentrarse en el interior, en donde consiguieron integrarse con los pueblos pidis y niguas que habitaban la zona, estableciendo alianzas con ellos. Fruto de su unión fueron dos hijos, uno de los cuales, llamado don Francisco de Arobe, se convirtió en un respetado cacique local que estableció un pacto con las autoridades coloniales para encargarse de la defensa del estratégico litoral de Esmeraldas. En 1599, don Francisco de Arobe y sus dos hijos, don Pedro y don Domingo, fueron retratados por el pintor indígena Andrés Sánchez Gallque en un cuadro que fue enviado a Felipe III por el corregidor de Quito para dar cuenta de la existencia del pacto. El lienzo representa una hibridación de signos externos castellanos, africanos e indígenas tan evidente que apenas necesita comentario (Fig. 28).

A comienzos del siglo XVIII, uniones de este tipo habían dado ya lugar a todas las mezclas imaginables. Todavía pervivían poblaciones indígenas que habían podido mantenerse, bien por residir en las nuevas ciudades, o vivir en reducciones, bien por habitar en zonas carentes de interés para los españoles, o bien por encontrarse fuera de sus fronteras. En el otro extremo, la orgullosa casta de los criollos hacía de sus orígenes españoles un elemento reconocible del dominio colonial. Entre ambos extremos se había creado una sociedad diversa, producto de infinidad de formas de mestizaje, que en México eran definidas como «géneros de gente». Estas mezclas aparecen descritas en un tipo de pinturas denominadas «cuadros de castas», en los que se representaba a un padre, a una madre y al hijo con una leyenda

que identificaba racialmente a los dos primeros y el nombre que se le adscribía al producto de esa unión. «De español y negra, mulato», «De español y mulata, morisco», «De español y morisca, alvino» o, milagro de la genética, «De español y alvina, negro tente atrás». Las combinaciones eran muy numerosas —«De indio y negra, lobo», «De lobo y negra, chino», etc.— y los términos revelaban un afán de clasificación étnica y de género que reconocía la diversidad existente dentro de las estructuras impuestas por el dominio colonial. Los atuendos y escenas representadas, sin embargo, también revelaban que esa diversidad se correspondía con una rígida jerarquía social que evidenciaba las fuertes diferencias de clase que acompañaban a cada individuo desde su cuna (Fig. 29-32). El colonialismo español dejó como legado un orden social muy complejo cuyas profundas contradicciones internas comenzaron a aflorar cuando en las primeras décadas del siglo XIX las colonias accedieron a la independencia.

El Imperio español que no fue

Tras haber conquistado el estado azteca, en 1520, Hernán Cortés escribió al ya por entonces emperador Carlos I proponiéndole que también asumiera el título de emperador de esas tierras por las grandes riquezas que contenían. Décadas más tarde, su hijo, Felipe II, también recibió una propuesta de titularse «emperador de las Indias» que tampoco llegó a ser aceptada. Los monarcas españoles se dieron siempre el título más modesto de «Rey de las Indias» y sólo cuando querían ser algo más ampulosos recuperaban la fórmula de «Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra firme del Mar Océano», que contenía una buena dosis de indeterminación geográfica, pues nadie sabía a ciencia cierta cuál era la extensión del nuevo continente, ni hasta dónde podría llegar su conquista. A pesar, pues, de que desde el punto de vista formal, después de Carlos I, los monarcas españoles no fueron emperadores, es muy común, sin embargo, que se hable de «Imperio

español» para referirse a los extensos dominios en los que ejercían su autoridad, una denominación que, aunque no muy precisa desde el punto de vista político, está plenamente consagrada por el uso.

La expresión de «Imperio español» tampoco es muy exacta en su calificación, pues la realidad es que de «español» tuvo poco, y sí mucho de «castellano». Algunos aragoneses y catalanes tomaron parte en las primeras expediciones y contribuyeron a poner los cimientos de la administración de las nuevas tierras —con la creación, por ejemplo, de la Casa de la Contratación de Sevilla, cuyos procedimientos contables han sido siempre considerados modélicos—. Sin embargo, pronto prevaleció la idea de que la empresa de Colón había sido financiada por Castilla: Dios había elegido a este reino para extender la fe, y habían sido los naturales de este reino quienes de forma mayoritaria habían realizado las asombrosas expediciones y conquistas. De esta forma, se acabó decidiendo que América se incorporara al reino de Castilla, de tal manera que las leyes que habrían de regir allí serían las castellanas, que sus instituciones serían las castellanas, y que los virreyes y demás cargos nombrados desde la metrópoli serían siempre castellanos, incluyendo también a los vascos integrados en ese reino.

El carácter exclusivamente castellano de la colonización de América es uno de esos detalles históricos que las exaltaciones nacionalistas del denominado «Imperio español» siempre pasan por alto. Aunque se pueden citar casos de catalanes que comerciaron con las Indias, casi siempre de forma indirecta, o de algunos aragoneses que se establecieron allí, como ya señaló J. Elliott, existió «una persistente incertidumbre sobre los derechos de los súbditos de la corona de Aragón a trasladarse a América o instalarse allí», a lo que se añadió su exclusión para ser nombrados para cualquiera de los cargos de la administración colonial. Aunque hubo discusiones al respecto, y durante el siglo XVII algunos la criticaron, esta ambigüedad se mantuvo a lo largo de buena parte del dominio colonial. Para los

historiadores nacionalistas catalanes ello es indicio de la nula capacidad integradora de la corona española, lo que, sin embargo, no les impide considerar el período de la dinastía de los Habsburgo como una época dorada de respeto hacia sus peculiaridades políticas e institucionales. Para los autores españolistas, en cambio, si Aragón, Valencia, Cataluña y Mallorca no se implicaron más a fondo en la «carrera de Indias», ello se debió a la falta de interés de sus élites económicas, que prefirieron volcarse en las oportunidades que ofrecía la expansión en el Mediterráneo del «Imperio español». Nadie se ha molestado, no obstante, en explicar a qué obedecía tan inaudito desinterés en la empresa americana que, sin embargo, despertaba la codicia por acceder a sus beneficios en otros rincones de Europa.

No hay ninguna duda, por lo tanto, de que una parte de lo que hoy entendemos por España careció de un papel protagonista en la colonización de América. Ello dio lugar a situaciones muy paradójicas. En 1674, por ejemplo, un cónsul flamenco en Cádiz pretendió convertirse en el representante de todas las naciones presentes en esa ciudad, incluida la aragonesa, lo que motivó la airada protesta de los comerciantes catalanes, que argumentaban que ellos eran vasallos de la corona, «los cuales como a propios vasallos que son y se nombran Españoles, siendo indubitado que Cathaluña es España», añadiendo que «no ha sido, ni es de quitar a los Cathalanes el ser tenidos por Españoles, como lo son, y no por naciones». A los nacionalistas españoles, esta negativa de los comerciantes catalanes a ser considerados una «nación» puede sonarles como música celestial, pero lo cierto es que la situación de fondo que se estaba debatiendo, su apartamiento *de facto* de la empresa colonial, no es precisamente un argumento que demuestre una histórica integración nacional.

Vistas desde la perspectiva actual, las contradicciones y ambigüedades en el papel del reino de Aragón en la empresa americana puede considerarse como uno de los factores que contribuyeron a que la diversidad de la

monarquía hispana no acabara de soldar políticamente en época moderna. No hubo en América una empresa colonial capaz de articular un objetivo común que tal vez habría permitido quizá definir mejor el proyecto de la monarquía en un tiempo en el que estaba surgiendo la modernidad en otros países de Europa. No sabremos nunca qué hubiera ocurrido si la plata y el oro americano se hubieran canalizado a través de Barcelona, Valencia, Zaragoza o Mallorca, qué fisonomía hubieran adquirido las fundaciones de la España diversa en el Nuevo Mundo, o qué tipo de relaciones se hubieran producido entre colonizadores de orígenes y lenguas diversas en el otro extremo del océano. Es seguro, en cambio, que el dominio colonial habría adquirido una fisonomía muy distinta, y hasta es posible que se hubiera desprendido de esa aureola de fracaso o, cuando menos, de oportunidad perdida, que ni siquiera las más exaltadas visiones de la colonización castellana en América pueden ignorar.

Con todo, hay que reconocer que, si la colonización de América adquirió un carácter exclusivamente castellano, ello se debió también al propio carácter que tenía el sistema político de la monarquía compuesta hispana, y que tendré ocasión de analizar en el siguiente capítulo. A los ojos de los gobernantes y administradores del siglo XVI, las leyes, instituciones y lenguas que existían en los reinos de Castilla y Aragón eran tan diferentes que resultaba disuasorio aplicarlas de una manera coherente y unificada en unos territorios situados a miles de kilómetros de distancia y con los que las comunicaciones tardaban meses o incluso años enteros en fluir. Una colonización unitaria del continente americano hubiera significado tener que redefinir o, al menos, ajustar de arriba abajo el sistema político de la metrópoli, una tarea extraordinariamente compleja que los reyes de la dinastía Habsburgo ni quisieron ni pudieron realizar. La imposición de la hegemonía castellana en América fue, pues, paradójicamente una forma de salvaguardar los frágiles equilibrios políticos que imponía la diversidad sobre la que se asentaba la corona en la península.

Cuando a comienzos del siglo XVIII la dinastía de los Borbones puso fin al sistema de monarquía compuesta de los Habsburgo, intentó trasladar también sus reformas políticas a las colonias. Los artífices de esas reformas estaban convencidos de que la causa de la imparable decadencia del imperio residía en la ineficacia de un régimen político que, durante los dos siglos anteriores, había implantado un sistema colonial en América que había constituido un clamoroso fracaso, especialmente si se le comparaba con el de los ingleses en los territorios del norte. Cifrar el objetivo del dominio colonial en conseguir la imposición del catolicismo en las conciencias de los indígenas y en extraer metales preciosos a mansalva había creado unos monopolios que habían ahogado la creación de un imperio comercial y marítimo. El ejemplo que se debía seguir era el de Inglaterra o los Países Bajos, para cuyos colonos la salvación eterna de los indígenas era una cuestión menor —bastante tenían con la suya propia— y que, más que extraer los recursos naturales del nuevo continente para un soberano lejano, lo que intentaban era ponerlos en valor para estimular intercambios que les produjeran beneficios.

Estas nuevas ideas dieron lugar a nuevas políticas. El puerto de Cádiz perdió el monopolio que hasta entonces había ostentado para los intercambios con las colonias, a lo que se le añadió, en 1778, el *Reglamento y aranceles reales para el comercio libre de España a Indias* emitido por Carlos III, en que se decretaba en nombre del «bien común de la nación» el libre comercio a través de trece puertos tanto en la península como en las islas, así como la libertad de armadores, marinos y comerciantes españoles para negociar en el Caribe, Centroamérica y Sudamérica. Esta medida, que no se aplicó al virreinato de Nueva España, llegó también demasiado tarde, pues la independencia de las colonias, producida apenas unas décadas más tarde, impidió que tuviera un alcance significativo. No obstante, la pervivencia del dominio español en Cuba, Puerto Rico y Filipinas hasta 1898 sí que permitió que algunas de las grandes fortunas de la burguesía

catalana de esa centuria se cimentaran en ultramar, a veces basadas en el tráfico de esclavos.

A todo esto se sumaron otras reformas que intentaron aumentar la presión fiscal y racionalizar la administración virreinal. Fue éste, además, el momento en que los dominios españoles adquirieron su máxima extensión, pues las fronteras de Nueva España se extendieron hasta comprender Florida y California, que fueron sometidas por medio de expediciones militares, tratos con los indígenas y creación de misiones religiosas con mayor o menor fortuna. Esa expansión estuvo en buena medida motivada por el interés en controlar las costas de estas regiones, que pasaron a ser consideradas estratégicas por el avance que supuso el conocimiento de las corrientes del golfo de México para facilitar el *tornaviaje* de las embarcaciones y prevenir la infesta de piratas en el Caribe, así como para asegurar la protección del célebre «galeón de Manila» que desde las Filipinas llegaba hasta Acapulco cargado de mercancías que desde allí eran transportadas por tierra a Veracruz para emprender así la travesía del océano Atlántico.

El problema con la transformación en un imperio comercial de lo que hasta entonces había sido una mezcla de expansión medieval y de colonización en régimen de monopolio fue que las situaciones creadas durante los dos siglos y medio anteriores habían dado lugar a un frágil *statu quo* que difícilmente podía modificarse a golpe de decretos. Sólo entre 1740 y 1780 se contabilizaron 140 insurrecciones en el Perú en respuesta a las nuevas políticas introducidas por los Borbones. La declaración de independencia de Inglaterra por parte de las colonias americanas del norte en 1776 demostró que sacudirse el yugo de la metrópoli era posible, algo todavía más evidente después de que en esos años también tuviera lugar la ruina del poder naval español, que tiene como fecha de referencia la derrota de Trafalgar, frente a las costas de la bahía de Cádiz, en 1805.

Tras la invasión napoleónica y el intento de las Cortes de Cádiz de definir la nación «como la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios», la suerte, en realidad, ya estaba echada. Aunque en la elaboración de la Constitución de 1812 participaron diputados venidos de América, nadie sabía a ciencia cierta cómo habrían de aplicarse los artículos referidos a la «nación española» en una población tan diversa como la que ya se había configurado en ultramar. Las dudas e incertidumbres del momento abonaron además las rebeliones contra el dominio español, que no hicieron más que intensificarse después de la restauración en el trono de Fernando VII en 1814. El dominio español en América se deshizo casi con la misma brevedad con la que se había construido, aunque no por ello dejó de incluir episodios muy sangrientos. La derrota militar de Ayacucho (Perú) en 1824 y el reconocimiento formal de las naciones americanas, que tardaría años en producirse, pusieron fin a la empresa colonial española en el continente. Uno de los grandes retos que tuvieron que afrontar esas naciones, y que, hasta cierto punto, sigue vigente en nuestros días, fue la forma de gestionar el intrincado legado de diversidad que había dejado tras de sí la monarquía española.

América y los combates por la historia de España

Las narraciones históricas españolas sobre América suelen tender a la grandilocuencia. La unidad del idioma, la evangelización, los vínculos de hispanidad, las bondades del dominio español, lo excepcional de la «primera globalización» y un largo etcétera de lugares comunes han plagado un discurso nacionalista tan reiterativo como falto de verdadera sustancia. Ese discurso, muy en boga desde finales del siglo XIX y omnipresente en época franquista, ha experimentado un insólito renacer en los últimos años. La orgullosa exaltación de la testosterona de los conquistadores, retratados como un puñado de valientes que sometieron a

base de bravura y audacia unos territorios vastos e inexplorados, ha ido aparejada a la reivindicación de la acción civilizadora de España frente a la violencia de las élites indígenas precolombinas, que practicaban sacrificios humanos y formas de explotación muy despiadadas. La española habría sido, además, una colonización «generadora» —un calificativo realmente inaudito— más honesta y comprometida que la de otras potencias, las cuales tuvieron, en cambio, la desfachatez de achacar a España una total falta de escrúpulos ante la suerte de las poblaciones indígenas. El nacionalismo español reclama así considerar la de América como una de las muchas conquistas que se han producido a lo largo de la historia, y que han puesto fin a estados y culturas vencidas. La romana, sin ir más lejos, también provocó la asimilación de las poblaciones que habitaban Hispania, sin que ello suponga que tengamos que seguir lamentando o idealizando su pérdida. Estos argumentos han encontrado un sonoro altavoz en las bocas de políticos españoles que han declarado, por ejemplo, que la conquista española es, junto con la romanización, el acontecimiento más importante de la historia, o la han calificado como el vehículo que llevó la libertad a América.

Las visiones críticas de la historia de España describen, en cambio, la brutalidad ejercida por los españoles contra los indígenas durante la conquista como el preludio de un rosario de oportunidades perdidas a cuenta de la dilapidación de los recursos coloniales y de la imposición de una asfixiante ortodoxia religiosa. La colonización fue, en opinión de estos historiadores, una debacle que alteró de forma irreversible las sociedades americanas hasta el punto de que sus perniciosos efectos han seguido manteniéndose en nuestros días: todo un fracaso histórico, especialmente evidente cuando se comparan sus efectos con los de la colonización inglesa en el norte del continente. Hechos que para el relato del nacionalismo español son prueba de la benevolencia del imperio aparecen aquí reinterpretados desde la óptica de una explotación genocida. Todo ello ha

tenido también una enorme resonancia política, como evidencia el hecho de que el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, exigiera oficialmente a España y a su rey que pidieran de manera pública perdón por la conquista, al cumplirse quinientos años de la victoria de Hernán Cortés sobre el estado azteca en 2021.

Entre la exaltación, la autoflagelación y la utilización política, el pasado de las colonias americanas no parece, pues, que pueda dar para otra cosa que no sea alimentar una guerra cultural bastante enquistada. En el fondo, sin embargo, ello es reflejo del carácter «subalterno» que América ha tenido siempre en el pensamiento español: a sus grandes cabezas, obsesionadas con el problema de España, América sólo les ha interesado en tanto en cuanto les ha servido para constatar los supuestos éxitos o los irremediables fracasos históricos del país. Pero la historia americana, en sí misma, por lo general mal conocida en España fuera del ámbito de los especialistas, carece de relevancia, pues se trata de un *pasado subalterno*. Y, como en otros casos que estamos viendo a lo largo de este libro, la diversidad que atesora la historia de América ha quedado relegada frente a los discursos que ignoran cuanto pueda resultar paradójico, extraño o disonante respecto a la identidad que cada cual reclama.

No tiene, pues, mucho sentido dictaminar cuál de las dos visiones de la conquista y colonización de América es la «verdadera». Sus respectivos abogados difícilmente podrían ser convencidos en un sentido o en otro, dado que sus argumentos son de ida y vuelta. No obstante, en las páginas previas he intentado ofrecer una aproximación, a la fuerza superficial, a la enorme riqueza que atesora ese pasado, en el que cada tema, que apenas he podido esbozar, daría para llenar volúmenes enteros. Esos volúmenes, sin embargo, ya han sido escritos por historiadores que han publicado rigurosos y documentados trabajos de investigación generalmente ignorados por las cabezas de los publicistas de nuestro país, quienes se han limitado a repetir

los mismos lugares comunes que ya en su día repitieron los venerables eruditos del siglo pasado.

¿Será posible en el futuro superar esta estéril guerra cultural? Ojalá fuera así. Pero ello requeriría varias condiciones. La primera, y la más evidente, sería que en nuestro país se abandonase ese rancio y obsoleto discurso de la «misión civilizadora de España, que llevó la libertad a América». Produce auténtico sonrojo. Mientras que en otros países se ha normalizado la «descolonización» del conocimiento histórico como forma de evitar la perpetuación de ideas de superioridad, en el nuestro se sigue insistiendo en el progreso que encarnaban los conquistadores y en la maldad o el atraso de los sistemas políticos indígenas. Por mucho que estas declaraciones sean sugeridas por serios académicos, repetidas por publicistas y jaleadas por políticos, hacer estas valoraciones es, en términos historiográficos, un paso atrás en el conocimiento histórico similar al que implicaría declarar que en nuestro país hemos descubierto que el Sol gira alrededor de la Tierra. De igual forma que hablamos de «mala ciencia», se pueden calificar muchas interpretaciones del nacionalismo español sobre este tema como de «mala historia» sin paliativos, y como una penosa muestra de la pervivencia de esa arrogancia colonial, todavía percibida con toda la razón entre muchos sectores de los países latinoamericanos.

Sin embargo, y del mismo modo que el nacionalismo histórico español debería revisar sus planteamientos, también sería recomendable que las visiones críticas de la colonización española se replantearan su propensión a emitir juicios sumarios que señalan de forma tajante a culpables y víctimas. Entender así el pasado sólo ayuda a forjar una conciencia histórica basada en un irreversible victimismo. La conquista española dio lugar a situaciones tan brutales e injustas como se quiera, pero que constituyen un conjunto de hechos históricos que no siempre pueden ser analizados en términos absolutos. El gran historiador francés Marc Bloch, que murió fusilado por los nazis en 1944, ya advertía de que «cuando las pasiones del pasado

mezclan sus reflejos con los prejuicios del presente, la mirada se turba sin remedio [...]. Además, para penetrar una conciencia extraña separada de nosotros por el intervalo de las generaciones, resulta casi necesario despojarse del propio yo». El no entenderlo así supone además un empobrecimiento del pasado de unos pueblos que, lejos de ser meras víctimas oprimidas por el dominio colonial, forjaron también su propio destino consagrando una diversidad que hoy estamos en condiciones de descifrar en toda su riqueza.

En la visión negativa de la conquista española en América son muchos, además, los elementos que proceden de la célebre Leyenda Negra, que criticó el dominio del Imperio español desde el siglo XVI. Hoy en día, nadie pone en duda que esa leyenda fue producto de una activa campaña de propaganda promovida desde las potencias rivales europeas, en un momento en el que España se encontraba envuelta en incesantes guerras en el Viejo Continente. Muchos de estos conflictos eran guerras de religión en las que el objetivo declarado de la monarquía hispana era la eliminación de la disidencia provocada por la extensión de la reforma protestante. En el curso de unas guerras con una carga ideológica tan fuerte era lógico vincular las atrocidades cometidas por los ejércitos españoles en esas contiendas con las actuaciones de la Inquisición o con las noticias que se estaban comenzando a difundir sobre los actos de barbarie cometidos en América por los conquistadores españoles.

La Leyenda Negra se gestó, además, en un momento en el que la reciente invención de la imprenta en Europa permitía difundir con facilidad libelos y tratados a través de todo el continente. El «Imperio español» tuvo así que hacer frente a la primera guerra propagandística de la época moderna. En 1567, por ejemplo, apareció en Heidelberg una obra titulada *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes*, posiblemente escrita por un monje sevillano que años antes había escapado a la condena a muerte del Santo Oficio por sus convicciones protestantes. La obra, escrita en latín, fue

pronto traducida al inglés, francés, alemán y neerlandés, y alcanzó una extraordinaria difusión. Este tipo de escritos fueron muy comunes para atizar la lucha contra los españoles en distintos escenarios y fue muy frecuente que en ellos se incluyeran grabados y estampas que retrataban con minucioso detalle la barbarie del dominio español.

A la larga, España perdió todas las guerras europeas en las que se había embarcado. Se trató de una larga y costosa derrota militar, jalonada por sucesivos tratados diplomáticos que supusieron la paulatina pérdida de todos y cada uno de los territorios que la corona española tenía en los Países Bajos, Italia y el sur de Francia. A esas pérdidas territoriales, se le añadió también una completa derrota ideológica, pues España no sólo no logró erradicar el protestantismo del corazón de Europa, sino que además perdió también el relato de su propio imperio, que quedó ahogado en una decadencia irresoluble desde mediados del siglo XVII. En parte, esto se debió al célebre tópico que afirma que son siempre los vencedores quienes escriben la historia, y en parte, también, porque la corona española fue incapaz de producir una narración coherente que legitimara su presencia en el continente americano y el dominio de sus poblaciones.

Los monarcas españoles siempre sostuvieron, en efecto, que eran reyes de las Indias porque sus antepasados, los Reyes Católicos, habían financiado la expedición de Colón, porque los papas de Roma habían reconocido su dominio, porque un puñado de conquistadores habían sometido a las poblaciones nativas y porque, en última instancia, Dios así lo había querido. Ninguno de estos argumentos era particularmente consistente. Muy pronto, la inmensidad del continente permitió que franceses, británicos y neerlandeses se embarcaran en sus propias expediciones, que consiguieron también territorios americanos más o menos extensos; en cuanto al reconocimiento de los papas de Roma, éste carecía de cualquier valor para protestantes y anglicanos, que no aceptaban la autoridad pontificia; finalmente, en lo que concernía a la voluntad de Dios,

por mucho que los teólogos españoles insistieran en ella, éste era un asunto que obviamente carecía de consenso en este bajo mundo, donde las disputas sobre lo que Dios quiere o no rara vez han producido acuerdos. Ello dejaba como único argumento el de la conquista militar y fue ahí donde la propaganda antiespañola encontró poderosos motivos de crítica, pues en última instancia ésta se había llevado a cabo con un alto grado de violencia.

Cuando hoy en día ilustres académicos y animosos publicistas se empeñan en desmontar la Leyenda Negra o sacan a relucir el argumento del «y tú más» frente a otros países, la sensación que transmiten es que llegan demasiado tarde. La guerra propagandística se perdió hace tiempo y hoy en día ninguna de las antiguas potencias coloniales se atreve a presentar su dominio como una bondadosa acción civilizadora. Seguir buscando motivos para contrarrestar los efectos de la Leyenda Negra es, pues, un intento algo quimérico, que si bien puede ofrecer réditos para el consumo interno, ofrece de puertas afuera el retrato poco favorecedor de un país que aún parece estar lidiando con sus fantasmas del pasado.

Lo peor de estas guerras culturales algo obsoletas es que han oscurecido el paradójico problema que encierra la llegada de los españoles a América. La española fue la única colonización europea de esta época que conjugó la violencia con el mestizaje como forma de asimilación social y religiosa. Esto ocurría en el mismo momento en que en España las políticas de conversiones forzosas y de expulsiones contra judíos y musulmanes estaban cambiando radicalmente la fisonomía de la sociedad. En América se intentó, en cambio, imponer la hispanización y la cristianización de las sociedades indígenas por medios muy diversos, obteniendo con ello unos resultados muy distintos a los que se produjeron en América del Norte, donde los ingleses pusieron en práctica su particular concepto de espléndida insularidad.

El imaginario contemporáneo ha consagrado así la figura del «conquistador» español, exterminador de indígenas, frente a los pacíficos y

laboriosos «peregrinos» (*pilgrims*) ingleses, llegados a América huyendo de las persecuciones religiosas en Europa, y capaces de construir una sociedad nueva a base de sus honrados esfuerzos. Esta visión tópica pasa por alto que las colonias inglesas fueron extendiéndose a costa de las poblaciones indígenas, que fueron desplazadas mediante una hábil política que mezclaba la violencia autojustificada ejercida por los colonos con tratos que siempre acababan siendo ventajosos para sus intereses; además, también aquí las enfermedades allanaron el camino de estos fervorosos colonos, algo que uno de sus líderes, John Winthrop, en 1634, agradecía: «Por lo que hace a los nativos, casi todos están muertos de viruela, como si el Señor hubiera respaldado el derecho a lo que poseemos». [1]

Frente a la colonización española, la inglesa se desplegó, además, en territorios menos densamente poblados y en los que no existían estados tan complejos como el azteca o el inca. Además, la inglesa fue una colonización relativamente corta y limitada geográficamente: iniciada en el siglo XVII, en el momento de su independencia en 1783, la superficie de Estados Unidos era apenas un tercio de la que cuenta ese país hoy en día. La «conquista del Oeste», popularizada y exaltada a efectos de propaganda nacionalista en cientos de películas, fue una empresa que estuvo unida al «nacimiento» de esa «nación» y se desarrolló durante el siglo XIX. Tal y como esas películas mostraban con fidelidad, era impensable que los abnegados colonos blancos europeos convivieran pacíficamente junto a los aborígenes americanos, y mucho menos que mezclaran su sangre con ellos. A los nativos no les quedaba otra opción más que ser eliminados físicamente o abandonar sus territorios para quedar confinados en reservas.

La homogeneidad étnica y la autosuficiencia económica que instauraron los ingleses en sus colonias del norte del continente americano contrastan con los objetivos de la monarquía española, consistentes en extender el catolicismo y asegurarse la extracción de recursos con vistas a su envío a España. Ambas formas de colonialismo entrañaban asimilación, desarraigo

y explotación, pero, en el caso español, la persistencia de una diversidad étnica y cultural no fue percibida como una amenaza para el orden social, siempre y cuando no pusiera en cuestión el dogma católico. Exactamente lo contrario había ocurrido en la península con respecto a musulmanes y judíos, estigmatizados tanto por su credo como por su sangre. La política llevada a cabo en los virreinatos fue una extraña y paradójica mezcla de formas de pensamiento y acción propias del Medievo con necesidades de dominio dictadas por las nuevas condiciones que estaban emergiendo en Europa, todo ello aderezado por un discurso en el que la evangelización era una prioridad política y una labor espiritual irrenunciable. Por una de esas extrañas paradojas que pueblan la historia de España, la diversidad que había resultado inaceptable en la metrópoli acabó siendo creada en las colonias sobre la base de los mismos postulados ideológicos.

Capítulo 7

LA DESUNIDA UNIÓN DE ESPAÑA

Una historia con otros filtros

¿Por qué, y después de la supresión de musulmanes y judíos, han fracasado en época moderna y contemporánea los intentos de acabar con la diversidad política, social y cultural que existe en España desde la Edad Media? La misma pregunta se puede hacer también desde una perspectiva distinta: ¿por qué los particularismos políticos y culturales de diversos territorios han resistido frente a sucesivos intentos homogeneizadores de acabar con ellos? La contestación a ambas preguntas es también bifronte. Para los defensores del nacionalismo español, nunca se ha logrado imponer una homogeneidad política y cultural en España porque los medios políticos, administrativos e ideológicos no han estado a la altura del empeño, a causa de la debilidad del estado, en contraste con Francia, que sí consiguió anular los particularismos en nombre de la identidad francesa. En cambio, los nacionalismos periféricos responden a esta pregunta señalando que la causa del mantenimiento de la diversidad residió en la decidida resistencia frente a las agresiones del expansionismo castellano por parte de unas poblaciones con identidades tan profundas como imposibles de erradicar.

Como intentaré mostrar en este capítulo y en el siguiente, ambas explicaciones tienen a su favor buenos argumentos. De hecho, en una interpretación de la historia de España más equilibrada de lo que estamos

acostumbrados, ambas explicaciones podrían considerarse como las dos caras de una misma moneda. La resistencia de las poblaciones diversas a los intentos de homogeneización impidió que éstos pudieran materializarse, lo que, en el largo plazo, generó en ellos tales debilidades y contradicciones que incluso las propias élites centralistas que intentaban imponerlos carecieron de la unanimidad y de la capacidad que hubieran sido necesarias para llevarlas a efecto. Ello explica la escasa continuidad, eficacia e incluso convicción con las que esos proyectos se realizaron.

Hay además otro argumento adicional que explica por qué la diversidad política y social ha llegado hasta nuestros días en un grado mayor que el de otros países de nuestro entorno: en realidad, esa diversidad no ha creado nunca conflictos irresolubles entre las comunidades territoriales que habitan la península ibérica. Las únicas formas de conflictividad irreversible que han existido a lo largo de la historia de España han sido las religiosas, que llevaron a las traumáticas expulsiones de judíos y moriscos o a la persecución de cualquier atisbo de pensamiento herético. En cambio, en época moderna, las sociedades diversas de la península no añadieron la religión a sus diferencias y ello minimizó el alcance de los conflictos surgidos entre ellas. Al contrario de lo ocurrido en otras regiones de Europa, como, por ejemplo, Irlanda o los Balcanes, en España jamás se han producido graves enfrentamientos intercomunitarios.

Las dos principales agresiones que historiadores nacionalistas catalanes y vascos invocan contra sus respectivos pueblos tuvieron su origen en guerras dinásticas en las que se ventilaba el relevo de la corona española. La guerra de Sucesión (1702-1714) enfrentó a partidarios de la dinastía de los Habsburgo y de los Borbones, que rivalizaban por tener a su propio candidato en el trono de España. Por su parte, las guerras carlistas del siglo XIX tuvieron su origen en el embrollo creado por la sucesión de Fernando VII. Más adelante, habré de ocuparme de estas guerras con mayor detalle. Fueron, sin duda, muy cruentas y en ellas se ventilaron también los

conflictos provocados por los ordenamientos políticos y jurídicos de distintos territorios que planteaban problemas para el reformismo borbónico en el primer caso, y para la instauración del estado liberal, en el segundo. Estos conflictos respondían al ideario político de quienes estaban convencidos de que la desaparición de las leyes e instituciones propias de cada territorio era la mejor manera de favorecer sus propios intereses, de ventilar agravios o de articular un estado que se pensaba que daba muestras de ineficacia en su funcionamiento. Sin embargo, y excepto en las interpretaciones nacionalistas más extremas, ningún historiador mínimamente serio considera que se tratara de guerras emprendidas por «Castilla» contra «Cataluña» o el «País Vasco». En todos los casos se trató de conflictos políticos y no intercomunitarios.

Hasta bien entrado el siglo XX, a un andaluz o a un castellano no les afectaban lo más mínimo las formas de gobierno o las lenguas que se utilizaran en otras regiones de la península. Se trataba de una cuestión política lejana con una influencia prácticamente nula en sus vidas, dada la escasa interconexión que existía entre los diferentes territorios. Muy distinto era el caso de políticos, funcionarios o militares partidarios de una centralización administrativa y jurídica, que consideraban que los particularismos entorpecían su labor, sus perspectivas vitales, sus ambiciones o sencillamente la eficacia del estado. Son estos individuos quienes han dejado los testimonios más contundentes que, hoy en día, sirven tanto para alimentar el discurso victimista de los nacionalismos históricos como para que los portaestandartes del nacionalismo español se proclamen herederos de una labor inacabada. Aunque es evidente que las decisiones y las actuaciones de estas gentes produjeron importantes consecuencias, su alcance fue forzosamente limitado. A pesar de la enorme contundencia e incluso crueldad con las que se pusieron en marcha sus políticas de homogenización, éstas pudieron ser siempre revertidas. La

diversidad ha podido crear agravios comparativos, pero nunca, al menos hasta la fecha, ha generado fracturas sociales irremediables.

Cuando se introducen estos filtros —la resistencia a la imposición de una homogeneidad política y cultural, la carencia por parte del poder central de medios adecuados para acometer esa homogeneización y, sobre todo, la ausencia de conflictos intercomunitarios irresolubles—, el mantenimiento de la diversidad política y cultural de España hasta nuestros días se hace más comprensible. Obviamente, no estoy tratando de decir que las ibéricas sean angélicas comunidades pacíficas en contraste con otros pueblos más violentos. Mi argumento es que, mientras que a lo largo de la historia de España las diferencias religiosas han sido siempre objeto de medidas drásticas y de una represión inaudita, la diversidad social y cultural dentro de sus territorios no ha dado lugar a unos conflictos sociales insalvables. Ningún territorio de la península ha conocido, por ejemplo, fenómenos de colonización similares a los llevados a cabo por los ingleses en el siglo XVI en Irlanda, y que están en el origen de los conflictos intercomunitarios que han llegado hasta nuestros días. No hay duda de que, si el protestantismo hubiera arraigado en cualquier territorio de la península, añadiendo así la religión a la diversidad política, cultural y lingüística, su población hubiera sufrido una represión despiadada. Sin embargo, el hecho de que todos los reinos de la península, sin excepción, hayan sido baluartes del catolicismo más ortodoxo ha tenido más peso que las diferencias políticas y culturales a la hora de crear unos agravios intercomunitarios insalvables.

En las páginas que siguen, mi intención es explicar cómo ha ocurrido esto a lo largo de la historia. Naturalmente, no pretendo minimizar los conflictos, ni restar un ápice a las consecuencias, a veces dramáticas, que tuvieron. Lo que pretendo es explicar que la diversidad que sigue existiendo en la España del siglo XXI ni es un «invento» de los nacionalismos periféricos ni un «fracaso» del estado español. Es el resultado de una coexistencia de comunidades políticas y culturales a lo largo de siglos que

vivían de espaldas las unas de las otras. Esa coexistencia se vio sacudida en momentos puntuales por episodios convulsos y dramáticos que tuvieron terribles consecuencias para quienes los vivieron, pero que nunca llegaron a suprimir la diversidad existente y mucho menos derivaron en situaciones irreversibles de enfrentamientos entre comunidades por mucho que siempre existieran irresponsables políticos, militares e intelectuales que, desde uno y otro lado, hicieron todo lo posible por provocar situaciones de no retorno.

Guerras y paces entre territorios ibéricos

El caso de las relaciones con Portugal, con el que España comparte esta gran balsa de piedra que da título a una célebre novela de José Saramago, ilustra muy bien la ausencia de una conflictividad esencial entre los pueblos ibéricos. El origen de Portugal se remonta a la donación que el rey castellano-leonés Alfonso VI hizo en 1096 a su hija Teresa y a su marido, Enrique de Borgoña, del condado Portucalense, un pequeño territorio que entonces se extendía entre el río Miño y el Duero. Muy pronto, los sucesores de este matrimonio comenzaron a darse el título de reyes y durante los dos siglos siguientes extendieron su dominio hacia el sur a costa de los territorios de al-Andalus, dando lugar así al país que en la actualidad ocupa la mayor parte de la franja occidental de la península. Portugal comparte con España una frontera de más de mil doscientos kilómetros, cuyos límites fueron fijados ya en 1297 en el Tratado de Alcañices entre Castilla y Portugal. A grandes rasgos, éstos han subsistido hasta nuestros días, lo que convierte a esa frontera en la más antigua de Europa.

La mayor parte de los conflictos bélicos con Portugal han tenido tambièn lugar en momentos de crisis dinásticas. El primero, producido en 1383, tuvo su origen en el intento de incorporar Portugal a Castilla por parte de Juan I, casado con la única heredera al trono portugués. Esta tentativa fracasó tras la aplastante derrota de las tropas castellanas ante los portugueses en la

batalla de Aljubarrota de 1385. Aparte de consolidar a la dinastía de Avis en el trono de Portugal, esta guerra tuvo el efecto duradero de establecer una alianza diplomática y estratégica con Inglaterra, que ha llegado hasta nuestros días, y que ha permitido a los portugueses en muchas ocasiones contrarrestar la presión política castellana. Otro intento de absorción del reino de Portugal por Castilla se produjo doscientos años más tarde, y también tuvo una motivación dinástica. En 1580, Felipe II reclamó los derechos al trono de su madre, Isabel de Portugal, en otro momento de crisis en el país vecino. Aunque el monarca español logró hacerse reconocer por los portugueses, la unión apenas duró seis décadas, que pusieron de manifiesto la profunda divergencia de intereses económicos y políticos que movían a las élites de lo que entonces eran ya dos grandes imperios transoceánicos. En 1640, estalló la revuelta portuguesa que llevó a la guerra de Restauración, a la que puso fin el Tratado de Lisboa de 1668, por el que España renunciaba a sus pretensiones sobre Portugal y sus colonias. Se trató de una guerra larga, pero también muy discontinua, en la que apenas se produjeron batallas campales y, en cambio, sí innumerables fricciones fronterizas, especialmente en la zona de Extremadura, que contribuyeron a crear unos límites emocionales en esas zonas que algunos consideran que han persistido hasta la actualidad.

Los reyes de Portugal, por su parte, tampoco perdieron la oportunidad de interferir en las querellas dinásticas de su poderoso vecino en diversos momentos. Lo hicieron en la guerra por el trono de Castilla, que enfrentó a Isabel la Católica contra su hermana Juana, llamada la Beltraneja, entre 1474 y 1479, apoyando a esta última, y lo volvieron a hacer en la guerra de Sucesión española entre 1701 y 1713, esta vez del lado del pretendiente borbón que, a la postre, resultó ganador en la contienda. De nuevo, en este caso, por lo tanto, fueron coyunturas ligadas a conflictos sucesorios las que dieron lugar a unos enfrentamientos bélicos puntuales. No se trató nunca de

conflictos entre «españoles» y «portugueses» alimentados por una rivalidad irresoluble.

La única guerra hispano-portuguesa que no ha sido motivada por un conflicto dinástico estuvo inscrita en la gran conflagración europea del siglo XVIII, conocida como guerra de los Siete Años. En esta compleja y agotadora contienda, ambos países tomaron bandos opuestos: España lo hizo al lado de la Francia borbónica, con la que compartía dinastía reinante, y Portugal con su tradicional aliada, Inglaterra. En 1762, un intento español de invadir su país fue rechazado por los portugueses, en parte gracias a sus tácticas de guerrillas —de ahí el nombre de Guerra Fantástica con el que es conocida, pues en ella tampoco se dieron batallas campales— y en parte debido a la propia ineptitud de los militares españoles, cuyos despliegues tácticos en territorios imposibles provocaron gran cantidad de bajas en su propio ejército. Tras esta contienda, el único enfrentamiento directo entre España y Portugal que se ha producido en la península fue la llamada guerra de las Naranjas, en 1801, una absurda aventura militar emprendida por José Godoy, el valido de Carlos IV, en la que se ocuparon y desalojaron algunas plazas fronterizas, y que apenas duró unas semanas.

Sin que quepa negar, evidentemente, las devastaciones y pérdidas humanas que produjeron estas contiendas, cinco guerras entre Portugal y Castilla durante el último milenio no permiten afirmar que las relaciones entre ambos pueblos hayan sido irremediablemente conflictivas. Durante ese mismo período, por ejemplo, Suecia ha tenido quince guerras con su vecina Noruega, con la que también comparte la península escandinava. Los enfrentamientos hispano-portugueses han tenido siempre motivaciones políticas: los monarcas españoles han intentado en dos ocasiones apoderarse de Portugal aprovechando la ausencia de herederos al trono, y los reyes del país vecino han respondido participando en sendos conflictos dinásticos en España en otros dos momentos concretos. En cambio, a ningún gobernante se le ha ocurrido nunca agitar un programa de expansión contra su vecino,

que hubiera estado condenado al fracaso, dada la ausencia de serios agravios históricos entre ambas sociedades. Muy posiblemente, las cosas hubieran sido muy distintas si en Portugal, por ejemplo, hubiera pervivido el islam o si hubiera arraigado allí la reforma protestante, pero el catolicismo mayoritario de ambos países en época moderna ha servido de contrapeso a la competencia política. España y Portugal han podido ser rivales y enemigos en innumerables ocasiones, pero sus respectivas poblaciones, más que un irremediable antagonismo histórico, han ejercido siempre una mutua ignorancia, en la que cada cual se ha ocupado de sus propios asuntos, una actitud histórica, por lo demás, muy extendida entre el resto de las distintas comunidades territoriales que habitan la península.

De hecho, y tan importantes como los conflictos armados con Portugal, han sido los acuerdos diplomáticos a los que se ha llegado con este país en distintas ocasiones. Ya he mencionado antes el Tratado de Alcañices, que delimitó en 1297 una frontera que apenas ha cambiado ni provocado conflictos de relieve en los últimos setecientos años. No fue el único pacto de consecuencias duraderas entre ambos reinos. A finales del siglo XV, tanto Portugal como Castilla estaban iniciando una gran expansión colonial, lo que podría haber sido el foco de interminables conflictos que, sin embargo, tampoco llegaron a producirse a gran escala. Tras la guerra en la que los portugueses habían apoyado a Juana frente a su hermana Isabel la Católica, ésta firmó el Tratado de Alcaçovas de 1479, por el que Portugal veía reconocida su naciente expansión a lo largo de la costa africana. La reina Isabel se comprometió a impedir que súbditos suyos o extranjeros partieran desde sus reinos para «negociar a los dichos tractos, nin yslas, tierras de Guinea, descobiertas o por descobrir». A cambio, los portugueses reconocían el dominio castellano sobre las recién conquistadas islas Canarias. Este tratado se respetó escrupulosamente y, de hecho, los castellanos nunca realizaron una expansión a través del continente africano.

La negociación que llevó a la firma del Tratado de Alcaçovas incluyó un aspecto en apariencia menor, pero que a la larga resultó trascendental. Los negociadores castellanos insistieron mucho en que, aparte de las fronteras terrestres entre ambos reinos, el acuerdo también incluyera los límites marítimos. Al final, se decidió que la divisoria de los dominios de ultramar entre cada reino se estableciera a partir de un meridiano a través del océano Atlántico, y no de un paralelo, como habían pretendido inicialmente los portugueses. Ello otorgó a Portugal el derecho sobre territorios situados no sólo en África, sino también los que pudieran existir a través de una posible ruta atlántica.

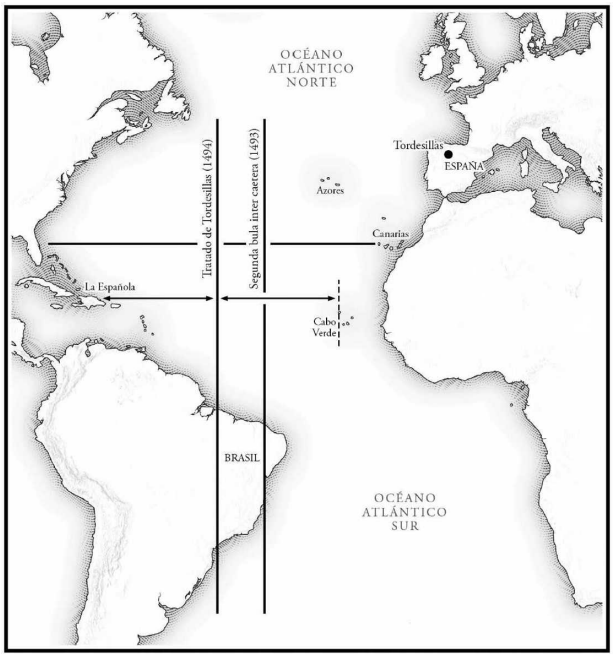
Cuando se firmó el Tratado de Alcaçovas, nadie sabía hacia dónde llevaba la ruta occidental a través del Atlántico. Trece años después, Cristóbal Colón surcó esa ruta y descubrió una tierra hasta entonces desconocida. Cuando le llegaron las noticias del primer viaje de Colón en 1492, el entonces rey de Portugal, Juan II, sacó de su archivo el Tratado de Alcaçovas e hizo saber a los Reyes Católicos que podía tener derechos sobre las tierras a las que había llegado el navegante. Esta reclamación dio lugar a intensas negociaciones, que culminaron en junio de 1494 con la firma del Tratado de Tordesillas, cuando todavía Colón no había regresado de su segundo viaje a América. Fue éste el primer tratado de la historia que se concluyó a partir del examen de cartas de navegación. En él se fijaba el meridiano de partición en el océano Atlántico a trescientas setenta leguas al oeste de Cabo Verde, de tal forma que todo lo englobado al este del meridiano debía corresponder a Portugal, mientras que Castilla se quedaría con los territorios a occidente de éste. Ambas partes se comprometían a realizar exploraciones tan sólo en la parte que les correspondía y a cederse de común acuerdo cualquier territorio al que llegaran sus naves dentro de los límites acordados.

En el momento en que se firmó el acuerdo de Tordesillas, nadie sabía la forma que tenía el subcontinente sudamericano. Sin embargo, seis años

después de su firma, el explorador portugués Pedro Alvares Cabral llegó a la costa del actual Brasil. Pronto se constató que este territorio se encontraba dentro de las famosas trescientas setenta leguas al oeste de Cabo Verde. El acuerdo de Tordesillas, que estipulaba que estas tierras debían corresponder a Portugal, se respetó escrupulosamente, y el país vecino pudo llevar a cabo su colonización sobre ellas sin encontrar oposición castellana. De hecho, durante los dos siglos posteriores, los colonizadores portugueses aumentaron considerablemente el territorio que les había sido reconocido en Tordesillas, de tal manera que el actual Brasil ocupa un territorio bastante mayor que el que se le había reconocido inicialmente a Portugal. Esta realidad fue reconocida en el Tratado de Madrid de 1750, que prácticamente fijó los límites del gran país sudamericano tal y como existen hoy en día. Sin embargo, y como consecuencia de la guerra de los Siete Años en la península, estos límites también dieron lugar a un enfrentamiento en las colonias, la guerra de 1776-1777, el único conflicto hispano-portugués de relieve en esa zona, que culminó con la fijación definitiva de las fronteras entre ambos imperios en América.

Naturalmente, el Tratado de Tordesillas fue un pacto entre dos potencias coloniales que decidían repartirse medio mundo sin tener ningún derecho a ello y sin pedir permiso a las poblaciones que lo habitaban. Asimismo, los papas intervinieron activamente en estos arreglos a partir de una concepción universalista que encomendaba a cada uno de los reinos cristianos la tarea de extender el credo entre cualquier población infiel que encontraran en sus exploraciones, tal y como ya habían hecho Castilla y Portugal con los reinos musulmanes en la península ibérica. Estos elementos son fundamentales para entender estos tratados en su contexto histórico. Sin embargo, lo que me interesa resaltar aquí es que la rivalidad colonial entre ambos imperios, que sin duda existió, apenas se trasladó a los campos de batalla más que en momentos concretos. A despecho de tener intereses coloniales opuestos, de apoyarse en aliados distintos y de mantener una rivalidad evidente, jamás se

dieron las condiciones sociales, culturales e ideológicas para que se produjeran enfrentamientos endémicos entre dos potencias coloniales que mantenían una extensa frontera común en la península ibérica.



Mapa 3: Límites oceánicos del Tratado de Tordesillas.

La escasa conflictividad histórica que, en términos relativos, ha presidido las relaciones entre Castilla y Portugal es idéntica a la que se dio en las relaciones entre Castilla y Aragón. Los pactos territoriales, establecidos entre ambos reinos durante la Edad Media, también revelan la misma y llamativa ausencia de antagonismos irresolubles. En fecha tan temprana como 1151, Alfonso VII de Castilla y Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona y príncipe de Aragón, firmaron el pacto de Tudilén, que fijaba los límites de las futuras conquistas de sus respectivos reinos en al-Andalus. No sabemos muy bien cómo se gestó este acuerdo que regulaba la potencial expansión militar antes de que provocara serios conflictos. Sea como fuere, Aragón se aseguró el dominio sobre los reinos musulmanes de Valencia, Denia, Játiva y Murcia, mientras que Castilla vio reconocidas sus conquistas en la submeseta sur y en la actual Andalucía.

Poco después, en 1179, un nuevo tratado, el de Cazola, modificó este acuerdo, estableciendo las estribaciones de las montañas del Sistema Ibérico y la divisoria de aguas entre el río Júcar y el Segura como las futuras fronteras entre ambos reinos, lo que implicaba que el reino de Murcia pasaba a ser reconocido como área de expansión castellana. Décadas después, una serie de fricciones fronterizas llevaron en 1244 a la firma de un nuevo tratado, el de Almizra, entre Jaime I de Aragón y Alfonso X de Castilla, que establecía con más detalle los límites entre ambos reinos. En los años posteriores, sin embargo, no faltaron escaramuzas en torno a lugares del reino de Murcia como Jumilla o Villena. La conocida como la guerra de los Dos Pedros, que enfrentó a Pedro I de Castilla y a Pedro IV de Aragón entre 1356 y 1366, tuvo en esas disputas una de sus causas. Fue la única contienda de importancia por cuestiones territoriales entre ambos reinos, y su desenlace, en el que ninguno de los dos bandos resultó ser vencedor, vino a consolidar una frontera política y lingüística que, a grandes rasgos, se ha mantenido también durante los últimos setecientos años.

La historiografía catalanista no ha dejado nunca de lamentar que el Tratado de Almizra y el resultado de la guerra de los Dos Pedros asegurara la integración de Murcia en la zona de expansión castellana. Este reparto, según dicha visión, consagró el expansionismo castellano, que produjo un desequilibrio a favor de este reino y en detrimento de los territorios catalanes dentro de la península. Uno de los historiadores catalanes más destacados, Ferran Soldevila (m. en 1971), llegaba al extremo de achacar a este reparto «*els més remots precedents al greu problema actual de la immigració murciana*», dado que, si el reino de Murcia se hubiera adscrito a la corona catalano-aragonesa, «*la part idiomàtica del problema no existiria, perquè foren gents de llengua catalana els que ens arribarien*». En otras palabras, el problema de los murcianos llegados a Cataluña por la inmigración del siglo XX se habría solucionado, según el insigne historiador,

si los monarcas aragoneses hubieran sabido contener el expansionismo castellano. Éste es un ejemplo, entre otros muchos, de cuál ha sido el nivel historiográfico en nuestro país cuando se tratan cierto tipo de cuestiones.

En todo caso, la capacidad de los reinos ibéricos en época medieval para llegar a acuerdos territoriales, que se han revelado como duraderos, es muy sorprendente. La historia del resto de Europa está salpicada de querellas territoriales en épocas moderna y contemporánea que han ocasionado innumerables conflictos entre naciones vecinas: Alsacia, Lorena, Trieste, Friul y un largo etcétera de enclaves territoriales han sido objeto de disputas históricas que sólo se han solucionado en fechas relativamente recientes. En la península ibérica, en cambio, las fronteras políticas y lingüísticas han permanecido muy estables desde la Edad Media, sin que, hasta la fecha, hayan existido disputas territoriales y mucho menos intercomunitarias.

Mapa 4: Tratados de expansión entre Castilla y Aragón.

La causa que explica esta estabilidad radica en el hecho de que han sido los marcos políticos y no los pueblos ancestrales los factores que han definido la diversidad en la península. Murcia hubiera sido parte de la «nación catalana» o tal vez de la «nación aragonesa» si no hubieran existido otros tratados posteriores a Tudilén. Pero el tratado se modificó debido a los complejos equilibrios feudales que existían entre los monarcas de Aragón y Castilla, y con ello cambió su destino. Tal cosa demuestra que lo que estaba en juego en esos tratados no era una disputa territorial entre comunidades ya definidas históricamente en ese momento, sino una competencia de poder entre poderes feudales encarnados en las personas de los monarcas de Aragón y de Castilla. El origen medieval de las formaciones políticas que, de una forma u otra, se han mantenido hasta nuestros días (Portugal,

Castilla, Aragón, Cataluña, Galicia, Navarra, etc.) es lo que explica que sus divisiones territoriales y su expansión, previamente pactadas, apenas hayan provocado conflictos. Es muy útil pensar en esos reinos como grandes dominios feudales cuyos señores llegaban a acuerdos entre sí para trazar no sólo sus límites, sino también sus posibles áreas de expansión. Estos pactos feudales se respetaron siempre y ello tuvo como consecuencia que cada dominio o reino pudiera organizarse de puertas hacia adentro como mejor le pareciera sin interferencias externas. Los momentos de conflicto fueron aquellos en los que existían crisis dinásticas que dejaban el campo abierto para poder situar como rey a alguien que representara mejores programas o ambiciones de determinados grupos políticos. Sin embargo, en todos los casos el conflicto intercomunitario estuvo siempre fuera de la ecuación. O, por decirlo con otras palabras, en la península ibérica, y desde finales de la Edad Media, han sido los marcos políticos los que han definido los límites de la diversidad. Nunca al revés. La preservación de esos marcos, que habían tomado cuerpo en época medieval, durante los doscientos años que median entre finales del siglo XV y comienzos del XVIII, es una historia compleja y paradójica, pero esencial para explicar por qué la diversidad se ha mantenido hasta época contemporánea.

Los reyes de España que no eran reyes de España

El actual monarca, Felipe VI, es denominado, según la Constitución de 1978, «Rey de España». Sin embargo, el texto constitucional añade una matización importante, al señalar que el monarca puede utilizar también los demás títulos «que correspondan a la Corona». Aunque en apariencia inocuo, este texto tiene un gran interés. En realidad, el título oficial de «Rey de España» es una innovación relativamente reciente que sólo se introdujo durante el siglo XIX. Hasta entonces, los monarcas españoles se daban a sí mismos una larga titulación. Así, todavía Carlos IV (1788-1808) se titulaba

en sus documentos oficiales: «Don Carlos por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algeciras, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias Orientales y Occidentales, Islas y Tierrafirme del Mar Océano; Archiduque de Austria; Duque de Borgoña, de Brabante y de Milán; Conde de Habsburgo, de Flandes, Tirol y Barcelona; Señor de Vizcaya y de Molina».

En esta sarta de títulos, la palabra «España» está ausente. Desde la época de los Reyes Católicos, en efecto, los monarcas españoles siempre se habían considerado reyes, condes o señores de un amplio conjunto de territorios que se habían ido incorporando a la corona a lo largo de los siglos, pero no se titulaban oficialmente como «reyes de España». Sabemos por el cronista contemporáneo Hernando del Pulgar (m. en 1492) que el Consejo Real llegó a plantearse la posibilidad de que los Reyes Católicos «se yntitulasen reyes e señores de España, pues subçediendo en aquellos reynos del rey de Aragon, eran señores de toda la mayor parte della, pero determinaron de lo no hazer». No sabemos las razones que llevaron a desechar esta titulación, pero el resultado fue que durante siglos se mantuvo la diversidad de los títulos asociados a la corona.

Los redactores del vigente texto constitucional fueron muy conscientes de este problema y, aunque otorgaron al monarca el título de Rey de España, decidieron reconocer también la «titulación larga», tradicionalmente ostentada por los monarcas españoles, al reconocer que el rey puede utilizar los demás títulos que corresponden a la Corona. Felipe VI es, por lo tanto, rey de España, pero también puede titularse rey de Castilla, de Aragón, conde de Barcelona o señor de Vizcaya: el título más general no invalida ninguno de los más específicos. Sin necesidad, pues, de enumerar un engorroso, y posiblemente problemático, listado de todos los títulos que ostentan los reyes de España, los redactores del texto constitucional

sortearon con gran habilidad una cuestión que podría haber sido muy conflictiva. Con grandes dosis de pragmatismo solucionaron así el espinoso problema de tener que dejar constancia del batiburrillo de títulos históricos que la corona española viene arrastrando desde hace siglos.

La extensa colección de títulos ligados a los reyes de España constituye tanto una inapreciable lección de historia como una demostración del carácter diverso que la monarquía ha tenido desde la Edad Media y que ha sido uno de los elementos que han garantizado la unidad del país. Esos títulos recogían los nombres de todos y cada uno de los reinos, condados o territorios que se habían ido incorporando a la corona en diversos momentos y bajo distintas formas. Si el monarca español puede titularse, por ejemplo, rey de Jerusalén, ello se debe a que fue un título arrebatado por los reyes de Aragón a la casa de Anjou, la cual descendía de los antiguos reyes cruzados de Jerusalén y más tarde había gobernado en Sicilia y Nápoles. Cuando los aragoneses derrotaron a los Anjou y se hicieron definitivamente con el reino de las Dos Sicilias en el siglo XV también se hicieron con los títulos regios que esa dinastía había conservado hasta entonces, entre los que se incluía el de rey de Jerusalén. Ese título, obviamente, no sirve para mucho, pues los musulmanes conquistaron Jerusalén en 1187 expulsando a los cruzados, y hoy en día esa ciudad es parte del estado de Israel, pero ha quedado adherido a la corona española como una reliquia.

Los títulos tradicionales que ostenta el rey de España tienen el interés añadido de revelar la complejidad que rodeó la formación de la corona española. La monarquía de los Reyes Católicos no dio lugar a una unidad política, como muchas veces se pretende, sino a una unidad dinástica, lo cual es una cosa distinta. En esa unión dinástica, Isabel y Fernando aportaron cada uno los reinos que gobernaban, Castilla y Aragón, los cuales, a su vez, eran resultado de las uniones y conquistas previas desarrolladas a lo largo de la Edad Media. Isabel la Católica era heredera de

los reinos de Castilla, de León y Galicia, que sus ancestros habían ido acumulando a través de sucesivas alianzas matrimoniales en el pasado. A ellos se les añadieron los conquistados reinos andalusíes de Toledo, de Jaén, de Córdoba, de Sevilla, de Murcia, de los Algarbes o de Algeciras, a los cuales se añadió el de Granada tras su conquista en 1492. Por su parte, Fernando el Católico había hecho lo mismo con el reino de Aragón y el condado de Barcelona, que a su vez había absorbido al resto de los condados catalanes; a ellos también se habían incorporado por medio de conquistas los reinos andalusíes de Mallorca y de Valencia, así como Cerdeña y las Dos Sicilias, resultado de la expansión aragonesa en el Mediterráneo.

Hasta la época contemporánea, por lo tanto, los reyes de España no fueron tales; en realidad, eran reyes y señores de la diversidad de territorios que componían sus muy diversos dominios. Uno de los primeros ejemplos en que el título de «Rey de España» aparece de forma oficial es en el Estatuto de Bayona de 1808, inspirado por Napoleón Bonaparte para poner en el trono a su hermano, José Bonaparte. El título que este estatuto otorga al nuevo monarca es el de «Rey de las Españas y de las Indias». Más de trescientos años habían sido necesarios, por lo tanto, para que los reyes de España se dieran oficialmente a sí mismos el título de reyes de España.

En el inicio de este largo camino, que sólo culminó en el siglo XIX, estuvo la unión política de la corona de Aragón con la de Castilla bajo los Reyes Católicos. La historia de esta unión y de sus consecuencias fue extraordinaria, por lo que tuvo de azarosa e imprevista. No respondió a un programa político propiamente dicho, ni mucho menos a las aspiraciones de una nación o de un pueblo previamente conformado. La unión dinástica de los Reyes Católicos fue, en realidad, un cúmulo de circunstancias inesperadas. En su origen se encuentra algo tan poco relevante en los procesos históricos como es un matrimonio: el celebrado en octubre de 1469 entre dos personas que no se conocían entre sí, Fernando de Aragón e

Isabel de Castilla, que contrajeron nupcias de forma casi clandestina, en un momento marcado por complejas coyunturas políticas, y en el que, ni siquiera, era seguro que los contrayentes pudieran acabar siendo reyes, pues todavía eran infantes de sus respectivos reinos. Y, sin embargo, en los años siguientes, el panorama cambió radicalmente: Fernando e Isabel consolidaron, no sin dificultades, sus respectivos dominios en Aragón y Castilla; en 1492, y tras un ingente esfuerzo militar, el sultanato musulmán de Granada fue conquistado; en ese mismo año, la expedición de Colón arribó a tierras americanas; y, en 1512, ocho años después de la muerte de Isabel, las tropas de Fernando conseguían incorporar a la corona de Castilla el reino de Navarra. Un matrimonio concertado entre dos personas que jamás se habían visto antes tuvo así extraordinarias consecuencias políticas en el largo plazo. A veces, en la historia, ocurren cosas así.

Los soberanos que desde otros países dirigían correspondencia a los Reyes Católicos solían emplear para dirigirse a ellos la expresión «*F. Regi e Y. Reginae hispaniarum*» («Fernando Rey e Isabel Reina de las Hispanias»). Sin embargo, en los propios reinos afectados por la unión dinástica resultaba impensable la puesta en práctica de un proyecto de unidad política. Castilla y Aragón tenían leyes e instituciones propias, hasta el punto de que sólo los naturales de cada reino podían ejercer cargos de gobierno en cada uno de ellos. En el caso de Aragón, los catalanes sólo podían tener responsabilidades de gobierno en su territorio y los aragoneses en el suyo. Se trataba en todos los casos de reinos concebidos como una especie de dominios señoriales administrados cada uno de forma independiente de acuerdo con sus leyes y constituciones políticas.

La conquista del reino de Granada en 1492 no hizo más que aumentar la diversidad de la corona castellana con la inclusión de unas poblaciones mayoritariamente musulmanas. La incorporación a Castilla del reino de Navarra en 1512 se produjo después de complejas campañas militares y de unas capitulaciones ante el rey Fernando el Católico en las que los navarros

declararon solemnemente que «ser súbditos estaban prestos para lo jurar, mas que vasallos no podían ni lo debían jurar, pues tenían privilegios de mucha antigüedad de no ser llamados sino súbditos». Ello llevó aparejado el solemne juramento de los «fueros, leyes y ordenanzas, usos y costumbres, franquezas, exenciones, libertades, privilegios y oficios» del reino de Navarra por todos los monarcas españoles posteriores hasta el siglo XIX. Desde fecha muy temprana, se extendió también en este reino la importante fórmula jurídica «obedézcase, pero no se cumpla» en referencia a las cédulas o mandatos de los reyes que se consideraba eran contrarios al derecho navarro y a los que se declaraba conocidos, pero exentos de cumplimiento.

Si los acontecimientos políticos de finales del siglo XV y comienzos del XVI no habían sido bastante extraordinarios, lo acaecido con el legado de los Reyes Católicos superó con creces cualquier cálculo que pudieran haber hecho los contemporáneos. Y, de nuevo, es justo reconocer que el azar jugó un papel esencial en esta historia. Tras la muerte de Isabel de Castilla en 1504, Fernando el Católico volvió a casarse con otra mujer, Germaine de Foix, e intentó denodadamente tener con ella un heredero, lo que demuestra que su intención no era poner en marcha un programa de unidad política. De haber tenido éxito la coyunda regia, el vástago se habría convertido en rey de Aragón y los destinos de este reino y el de Castilla se habrían separado irremediablemente.

El hecho de que esto no ocurriera hizo que Juana, única hija del matrimonio de Fernando con Isabel de Castilla, quedara como la única heredera posible. Años antes, en 1496, cuando nadie sabía lo que había de deparar el futuro, sus padres habían decidido casarla con Felipe el Hermoso, el primogénito del emperador del Sacro Imperio Germánico, perteneciente a la casa de Habsburgo. Se trató de un acuerdo matrimonial que estuvo dictado por el interés de Fernando, como rey de Aragón, de encontrar aliados frente a Francia, su gran rival en el Mediterráneo. Como muchos

otros matrimonios que se trenzaban en esta época, de él se esperaban réditos diplomáticos y también, a ser posible, muchos hijos que permitieran establecer nuevas alianzas. Sin embargo, la ausencia de otros herederos, la inesperada y prematura muerte de Felipe el Hermoso en 1506, y la progresiva demencia de Juana dejaron la vía abierta para que el hijo mayor habido de este matrimonio, Carlos, se convirtiera en 1516, a la muerte de Fernando de Aragón, en el único heredero posible de los respectivos reinos de sus abuelos maternos, muy a pesar, por cierto, del monarca difunto.

Muchos contemporáneos quedaron convencidos de que todo esto había ocurrido por mandato de la Providencia. Los acontecimientos producidos en las décadas que mediaron entre 1469 y 1516 no habían sido, en efecto, el resultado de un plan premeditado. Nadie sabía en 1469 cómo iba a evolucionar el matrimonio de Isabel y Fernando, y nadie pudo prever los abortos, muertes prematuras, uniones estériles, querellas familiares o enfermedades mentales que tachonaron la historia de esta familia. El inesperado desenlace resultó ser que los reinos de Castilla y Aragón pasaron a estar regidos por un extranjero, Carlos, que había nacido en Gante y que cuando llegó a la península no sabía una palabra de las lenguas que aquí se hablaban. Para estupefacción de propios y extraños, Carlos I se convirtió poco después en el emperador del Sacro Imperio Germánico al heredar también el trono imperial que había ostentado su abuelo paterno. El destino político de Castilla y Aragón se vio de esta manera unido a lo que estaba ocurriendo en el corazón de Europa, que además pronto comenzó a verse sacudido por el terremoto provocado por la reforma protestante. Para satisfacción de propios e irritación de extraños, Carlos I de Castilla y Aragón y V de Alemania se convirtió entonces en el paladín de la ortodoxia católica y en el azote de esa reforma.

Tras cuarenta años en el trono, Carlos I debió de entender, por fin, la imposibilidad de seguir manteniendo en pie un edificio político tan mastodóntico y construido de manera tan azarosa. Cuando este monarca

abdicó, en 1556, decidió que el imperio pasara a manos de su hermano menor Fernando, mientras que su hijo Felipe II recibía las coronas de Castilla y Aragón, así como Flandes y Borgoña —véanse más arriba estos territorios incorporados a la titulatura regia—, un cierto número de territorios en Italia —véase también más arriba—, así como los recién conquistados territorios americanos, lo que permitió a los reyes españoles darse el exótico título de reyes de las Indias occidentales y orientales. Ya en el trono, Felipe II logró unir Portugal a sus dominios, tras aprovecharse de una crisis dinástica, lo que permitió a los monarcas españoles titularse «reyes de Portugal» entre 1580 y 1640. Durante esos años, y tal y como afirmaba Francisco de Quevedo, «propiamente, España se divide en tres coronas: Castilla, Aragón y Portugal».

Los historiadores califican de «monarquía compuesta» a este conglomerado de reinos y territorios dispersos por medio mundo que se formó por causas tan azarosas. El carácter compuesto de esta monarquía se basaba en que cada uno de esos reinos tenía leyes diferentes, instituciones propias, culturas autóctonas y lenguas diversas que coexistían como compartimentos estancos. Todos se encontraban bajo la soberanía del rey católico, pero cada uno de ellos seguía siendo un reino que funcionaba de manera independiente, de tal forma que el comercio de mercancías entre Aragón y Castilla, por ejemplo, se encontraba gravado por tasas aduaneras. Los naturales de cada territorio también asumían que esa diversidad los hacía muy distintos entre sí. En las lejanas tierras mexicanas, y durante su expedición de conquista de los aztecas, en 1520, Hernán Cortés le explicaba a su soberano Moctezuma II que las disputas entre los conquistadores se debían a lo siguiente: «Como nuestro emperador tiene muchos reinos y señoríos, hay en ellos mucha diversidad de gentes, unas muy esforzadas y otras mucho más, y nosotros somos de dentro de Castilla la Vieja, y nos dicen castellanos, y aquel capitán que está en Cempoal, y la gente que trae,

es de otra provincia, que llaman Vizcaya, y se llaman vizcaínos, que hablan como los otomíes cerca de México».

A pesar de que la historiografía denomina esta época como la de la «España imperial», lo cierto es que el poder del monarca español estaba muy lejos de ser omnímodo. En Cataluña, por ejemplo, Fernando el Católico había concedido en 1481 ante las Cortes del principado la *Constitució de l'Observança*, también conocida como *Poc valdria* por las primeras palabras que la encabezan, en la que se estipulaba que cualquier orden o disposición real que fuera en contra de las leyes catalanas quedaría anulada y sin efecto. Algo muy similar a lo que se pactaría más tarde en la incorporación de Navarra. Cuando Carlos I fue reconocido por las Cortes catalanas en 1529 declaró en Barcelona: «M'estimo más ésser comte de Barcelona que emperador de romans», una afirmación todo lo demagógica que se quiera, pero que pone en evidencia la cautela que el monarca tenía que mostrar para mantener el equilibrio político entre todos los territorios que estaban bajo su dominio. Más que un déspota, el rey de España era un juez y protector, cuya autoridad era reconocida por todos los naturales de sus reinos, pero cuyo poder tenía que adaptarse a las peculiaridades institucionales o legales vigentes en cada uno de ellos. Las élites políticas y sociales de esos reinos tenían presencia en el Consejo de Castilla, el Consejo de Aragón o el Consejo de Indias, y ello aseguró que el poder regio tuviera que recurrir a la negociación con ellas cuando intentaba aplicar determinadas políticas u obtener financiación para sus proyectos. En otros casos, esas élites practicaban políticas de hechos consumados ante los cuales era poco lo que el monarca podía hacer.

Mapa 5: Reinos ibéricos de la monarquía compuesta.

Todo esto otorgó a la aparentemente poderosa monarquía hispana un carácter muy peculiar y a la vez muy contradictorio. A lo largo de los siglos XVI y XVII, el entorno de los reyes se convirtió en un centro de poder del que emanaban organismos, nombramientos y normas que se pretendía aplicar en los inmensos territorios que dependían del monarca. Su localización en Madrid dio pie a que, inevitablemente, los principales puestos dependientes de la corona fueran copados por castellanos (curiosamente también, en muchos casos, por vascos), lo que a la larga hizo que el corazón de la monarquía compuesta fuera «castellanizándose» progresivamente. No parece, sin embargo, que los contemporáneos consideraran esto un problema excesivamente grave. Las élites que gobernaban en Aragón, Valencia o Cataluña tenían aseguradas sus cuotas de poder en sus propios territorios, por lo que tampoco les preocupaba en exceso que los resortes del poder central acabaran en manos de los castellanos, en tanto en cuanto ello no supusiera una injerencia en sus propios asuntos.

La peculiar organización del ejército de la España imperial tampoco contribuyó a crear una monarquía unida. Los célebres Tercios, creados a comienzos del siglo XVI, estaban formados por soldados profesionales,

muchos de ellos hidalgos castellanos, pero también con gran cantidad de extranjeros entre sus filas. Durante ese siglo y el siguiente, estas tropas apenas se desplegaron en la península, sino en los conflictivos dominios europeos de la corona: Nápoles, el Milanesado y Flandes. El esfuerzo financiero de mantener a los Tercios recaía exclusivamente en Castilla, mientras que Aragón y los territorios forales sólo estaban obligados a contribuir al esfuerzo bélico en caso de una invasión exterior, que en el apogeo del poder imperial nadie consideraba que pudiera llegar a producirse. Las grandes y costosas empresas militares de la época recayeron así en Castilla, con la inapreciable ayuda de la plata americana. Librarse de los gastos militares, no tener que contribuir con soldados a los ejércitos, disponer de leyes e instituciones propias y el mantenimiento de las lenguas de cada reino fueron algunas de las ventajas que proporcionaba este sistema de monarquía compuesta que permitió que España se plantara en época contemporánea con una diversidad muy consolidada.

El funcionamiento de la monarquía compuesta española durante los siglos XVI y XVII se apoyó, pues, en complejos equilibrios en los que los posibles agravios comparativos se compensaban por los beneficios que obtenían las partes. Cada reino mantenía, por ejemplo, sus propias Cortes. Las de Castilla estuvieron dominadas por los principales concejos del reino, que enviaban a dos representantes elegidos en su seno, y cuyo acuerdo era necesario para la aprobación de impuestos y contribuciones solicitados por los monarcas. Las ciudades castellanas tenían ordenamientos propios, y sus élites urbanas eran celosas guardianas de sus privilegios y fueros. Aunque el Consejo de Castilla nombraba a una especie de gobernadores o *corregidores* sobre ellas, el espíritu de solidaridad colectiva y de independencia local se mantuvo con fuerza durante esta época. Ser «vecino» de una determinada población implicaba la pertenencia a una comunidad local que ejercía ciertos derechos, por ejemplo, en muchos comunes los pastos o bosques comunales, y estaba obligada a determinados deberes, especialmente

fiscales, lo que entrañaba una fuerte conciencia de identidad común. La célebre obra de Lope de Vega *Fuenteovejuna*, escrita entre 1612 y 1614, muestra a la comunidad de este pueblo cordobés reaccionando con una unidad férrea contra los excesos de un representante regio acusado de haber violado a una de sus mujeres. Pese a que las Cortes castellanas dejaron de reunirse regularmente desde la década de 1630 y pasaron a limitarse a reconocer a los nuevos reyes cuando se producía una sucesión, los concejos mantuvieron una considerable fuerza política y capacidad de resistencia frente a normas y funcionarios regios.

En el reino de Aragón, la independencia de las instituciones y poderes autóctonos fue más acusada. A lo largo de la Edad Media, en ese reino se había desarrollado una fuerte tradición pactista que había forzado a los reyes a tener que negociar sus decisiones con la poderosa nobleza del reino. Desde el siglo XIII, la historia política de Aragón había estado marcada por un continuo tira y afloja entre nobles y reyes, en el que éstos buscaron muchas veces apoyarse en el clero o en los representantes de las ciudades para contrarrestar los intereses de los señores feudales. Ello otorgó a las Cortes de Aragón, de Valencia y de Cataluña un poder mucho mayor que el que tenían las Cortes castellanas. Los reyes estaban obligados a dirigirse a estas Cortes cada vez que necesitaban «servicios», es decir, nuevos impuestos para la financiación de sus empresas, y ése era el momento en el que sus miembros presentaban al monarca sus *greuges* o agravios, que reclamaban fueran reparados antes de autorizar el cobro del servicio solicitado. Instituciones como la Generalitat, en Cataluña, tenían por objeto garantizar la presencia del estamento nobiliario y religioso, así como de los gobiernos urbanos, en la toma de decisiones. Por su parte, el Justicia de Aragón era la máxima autoridad judicial de apelación en el territorio estrictamente aragonés.

Los ordenamientos legales que se aplicaban en cada reino, e incluso en cada localidad, y que se manifestaban en temas como la variedad de pesos y

medidas, contribuyeron a que hasta bien entrado el siglo XVIII la diversidad política que había prevalecido en la península ibérica desde la época medieval fuera asumida como la forma de gobierno más adecuada. Cuando Felipe II se anexionó Portugal, uno de los argumentos que utilizaron sus defensores en el país vecino era que no había que temer una subordinación a Castilla, pues la monarquía española garantizaba la prosperidad e incluso la libertad de los naturales de los restantes reinos. Así lo expresaba también Juan de Palafox (m. en 1659), oriundo del Burgo de Osma y que llegó a ser virrey de Nueva España, al defender esta diversidad «porque así como no vendría bien el sombrero a la mano, ni el guante a la cabeza, y sería extraño y disforme si se trocasen, también cada reino, conforme a sus naturales, sus inclinaciones, su situación y sus circunstancias, ha de tener diferentes las leyes, y con ese cuidado se ha de gobernar, porque sería peligroso alterarles el gobierno que aman, porque con él nacieron y crecieron».

En ausencia de una verdadera unidad política, la argamasa que cimentó el edificio político de la monarquía española vino a ser la religión. En este sentido, la conquista del reino de Granada y la llegada de Colón a tierras americanas fueron dos hechos decisivos que, por una de esas paradojas que marcan la historia de España, se produjeron exactamente en el mismo año. En ambos casos, el reino de Castilla había conquistado a unas gentes diversas, alejadas del dogma católico; en ambos casos, y en especial en el de los habitantes de ultramar, fue el compromiso de la corona apoyar la evangelización de esas gentes lo que legitimó su dominio político. La conquista de América, y la infinita diversidad social y cultural que súbitamente aportó el Nuevo Mundo, tuvo una influencia decisiva en la configuración de la monarquía hispana, que podía aceptar, de mejor o peor grado, la existencia de distintas lenguas, instituciones, o culturas dentro de sus reinos, pero que se mostró inflexible ante cualquier desviación del dogma católico por mínima que fuera. La expulsión de los moriscos fue la

culminación de esta idea política de que ser súbdito de la corona española equivalía a ser creyente del dogma de la Iglesia.

Escritores eclesiásticos, como el benedictino Juan de Salazar (m. en 1630), se encargaron de señalar esta circunstancia. En una obra titulada, con enorme clarividencia, *Política española*, este monje riojano atribuía la grandeza de España a «la innumerable, por no decir infinita multitud de reinos, señoríos, provincias y varios estados que tiene en las cuatro partidas del mundo, siendo el mayor imperio que desde la creación del mismo se ha conocido». Lo que daba unidad a semejante diversidad, en opinión de Salazar, era que «el principal fundamento que España ha tenido para adquirir los reinos de que goza y la sólida razón de estado de que usa para conservarlos, es la religión». Para este monje, y como para otros muchos que escribieron sobre este tema antes y después de él, las luchas medievales contra los musulmanes, la intransigencia frente a los judíos o la firme defensa de la ortodoxia contra las herejías constituían pruebas evidentes de que la monarquía española había sido elegida por la Providencia para preservar la religión verdadera. Cualquiera que dudara de tal cosa no tenía más que informarse de lo que había ocurrido durante las extraordinarias décadas del tránsito del siglo XV al XVI.

La definición prioritaria de la monarquía española como católica fue, por lo tanto, otro de los paradójicos resultados de la preservación de la diversidad de reinos tras la unión dinástica. En ausencia de un programa de unidad institucional y política de largo alcance, la defensa de la religión cristiana se convirtió así en la conexión que unía en torno a la corona a eclesiásticos, élites nobiliarias y miembros del común con independencia de su pertenencia a cualquiera de los reinos que la componían. Alguien que se trasladara desde Barcelona a Sevilla o de esta ciudad a Lima podía ser testigo de una diversidad de costumbres, instituciones, lenguas o culturas, pero podía estar siempre seguro de que en cada pueblo o en cada ciudad se

encontraría con una iglesia en la que se oficiaría un culto siempre idéntico y consagrado a un innegociable dogma católico.

Si la religión era el cimiento sobre el que se levantaba el edificio de la monarquía católica, cualquier esfuerzo era poco para preservar la supremacía de la Iglesia como rectora de las almas de los fieles. Ello explica por qué el Consejo de la Inquisición se convirtió en una de las instituciones más poderosas del reino. Creado en la década de 1480 por los Reyes Católicos, este consejo acabó convirtiéndose en guardián de la ortodoxia religiosa a través de una estructura piramidal, con delegaciones en las principales ciudades y con impresionantes recursos tanto materiales como humanos, entre los que se incluían, por ejemplo, los célebres *familiares*, informantes prestos a denunciar a cualquier vecino o conocido sospechoso de realizar prácticas judaizantes, de abrigar opiniones heréticas o, simplemente, de blasfemar.

La Inquisición tenía un claro plan de homogeneización ideológica, basado en la defensa de la fe católica y en la persecución de cualquier forma de desviación dogmática o de conducta. Aunque últimamente se han producido intentos algo penosos de blanquearla, está más que demostrado que el temor cotidiano que introdujo en todos los estratos de la población durante sus casi cuatrocientos años de existencia —no se abolió definitivamente hasta 1834— produjo incontables dramas personales, fracturas sociales y, desde luego, desarraigos ideológicos. La omnipresencia de este aparato represivo era capaz, por ejemplo, de mantener en prisión durante más de cuatro años a un poeta de la talla de fray Luis de León (m. en 1591) sin más razón conocida que las rencillas habidas con otros eclesiásticos o, tal vez, su origen judío. El humilde fraile agustino volvió a las aulas de la Universidad de Salamanca, de la que había sido apartado durante sus años de cautiverio, retomando las clases con un celebérrimo «decíamos ayer...», pero es fácil imaginar que para otros muchos debió de ser difícil mostrar tanta paciencia y mansedumbre.

Minimizar el peso de la Inquisición durante sus casi 350 años de existencia aduciendo que se trataba de una institución pequeña o que perseguía delitos comunes es uno de los muchos dislates históricos que en los últimos años llevamos padeciendo. Pondré únicamente un breve ejemplo. Sólo del Tribunal del Santo Oficio de Murcia se conservan, por ejemplo, más de seis mil expedientes. Los crímenes cometidos iban desde ser sospechoso de prácticas judías, islámicas o heréticas hasta blasfemar, fornicar o leer libros prohibidos. Las penas son de todo tipo: absoluciones, años en galeras, azotes, cárcel perpetua y, en algunos casos, los menos, la ejecución. El hecho de que esta última no fuera la pena más común en absoluto empece que podamos considerar a la Inquisición como una institución cuyo carácter represivo ha marcado profundamente la historia de España.

El intento político de crear España en el siglo XVII

El último siglo de la monarquía compuesta española estuvo marcado por una irreversible decadencia política. Tras la muerte de Felipe II en 1598, después de un reinado de más de cuarenta años, muchos de los problemas que acarreaba el deber autoimpuesto de ser el arma de la Providencia frente a la herejía promovida por el diablo no hicieron más que acentuarse. Las continuas guerras de la monarquía hispana en Europa, las sucesivas bancarrotas del reino o las cada vez más difíciles condiciones de vida de la población a causa de malas cosechas, epidemias y, sobre todo, de la opresión de una oligarquía rentista laica y eclesiástica que vivía de la explotación inmisericorde del campesinado crearon en las primeras décadas del siglo XVII una extendida convicción de decadencia de la que los contemporáneos eran plenamente conscientes. El célebre retrato de Marte, pintado en esos años por Diego Velázquez, y que hoy puede admirarse en el Museo del Prado, ha sido muchas veces interpretado como una

representación alegórica de esta situación. El dios de la guerra aparece semidesnudo, con unas facciones que recuerdan a las de cualquier soldado de los otrora invencibles Tercios, pero que, con las armas en el suelo y el casco en la cabeza como único elemento de defensa, adopta una pose pensativa y ausente, en la que parece preguntarse cuál ha sido el objetivo de tanto esfuerzo bélico (Fig. 33).

La forma en que podía revertirse tal estado de cosas se convirtió en un tema que obsesionó a toda una generación de arbitristas, gentes que ofrecían todo tipo de recetas políticas, económicas y sociales para enderezar el rumbo aciago que estaba tomando la monarquía española. Los escritos y panfletos que produjeron estos arbitristas constituyen una muestra del alto grado de autocrítica que era capaz de generar una sociedad muy consciente de los males que la aquejaban. Uno de los más comentados era que la llegada de inmensas cantidades de metales preciosos desde América no se traducía en una prosperidad generalizada, sino en una continua crisis, uno de cuyos efectos era el aumentar la distancia respecto a las condiciones sociales y económicas que se estaban comenzando a crear en otros países de Europa. «Somos los Indios y Negros de Europa», sentenciaba el segoviano Lope de Deza (m. en 1626), y esta percepción de que existían en España unas condiciones sociales y políticas que debían ser modificadas de manera radical dio lugar a una amplia literatura de valor muy desigual, pero que, en sus exponentes más brillantes, como Martín González de Cellorigo o Miguel Caxa de Leruela, supuso una más que notable aportación a la creación de un pensamiento económico.

Fue en este ambiente en el que se produjo el acceso al poder del conde-duque de Olivares, en condición de valido del rey Felipe IV, en 1622. Personaje complejo y contradictorio, Olivares estuvo influido por la literatura arbitrista y es evidente que desde el momento en que tomó el control de los principales resortes del poder intentó poner en marcha una serie de reformas con objeto de dotar a la corona de una mayor capacidad

de actuación sobre los territorios en los que gobernaba con el fin de detener una decadencia que estaba en boca de todos. La célebre «Instrucción secreta» que el conde-duque dirigió al joven Felipe IV venía a ser una especie de programa político en el que se contenía un párrafo que apenas dejaba lugar a dudas de la voluntad del valido de acabar con el sistema de gobierno de la monarquía compuesta, que, en su opinión, comenzaba a dar visibles síntomas de agotamiento:

> Tenga Vuestra Majestad por el negocio más importante de su Monarquía el hacerse rey de España; quiero decir, señor, que no se contente Vuestra Majestad con ser rey de Portugal, de Aragón, de Valencia, conde de Barcelona, sino que trabaje y piense con consejo maduro y secreto por reducir estos reinos de que se compone España al estilo y leyes de Castilla sin ninguna diferencia en todo aquello que mira a dividir límites, puertos secos, el poder celebrar cortes de Castilla, Aragón y Portugal en la parte que quisiere, a poder introducir Vuestra Majestad acá y allá ministros de las naciones promiscuamente [...], que si Vuestra Majestad lo alcanza será el príncipe más poderoso del mundo.

Extender las leyes de Castilla a todos los reinos, reforzar el poder del rey, eliminar las aduanas internas o nombrar a cualquiera para cualquier puesto independientemente de su lugar de origen constituían los puntos de un programa político que pretendía dotar a la monarquía española de unos resortes de poder similares a los que en esos mismos años se estaban poniendo a punto en Francia. Durante los veinte años que se mantuvo en el poder, el conde-duque de Olivares trató de aplicar medidas que condujeran a ese fin. No tuvieron, por lo general, excesivo éxito, en parte porque intentaban atajar problemas que tenían raíces mucho más profundas que las previstas por el valido y, en parte, porque las actuaciones del conde-duque se vieron engullidas por una incesante y estresante sucesión de acontecimientos que, unidos a algunas pésimas decisiones que adoptó, convirtieron su acción de gobierno en una alocada carrera en múltiples direcciones que no llevaron a ninguna parte.

Uno de los fracasos más sonoros de las políticas promovidas por el conde-duque de Olivares fue la llamada «Unión de Armas». Se trataba de un intento de reforma militar que preveía que no sólo fuera Castilla la que

contribuyera de forma mayoritaria al ejército, sino que el resto de los reinos aportaran también determinadas sumas de dinero y soldados para las guerras en las que la monarquía española se encontraba envuelta de forma incesante. Las reticencias, cuando no los rechazos, que la propuesta del conde-duque encontró en las Cortes de Valencia, de Aragón y de Cataluña se produjeron en un momento crítico. Una calamitosa crisis económica, motivada en parte por las medidas tomadas por el propio conde-duque, coincidió con las luchas de los ejércitos españoles en varios frentes en Europa, debido a conflictos en los Países Bajos y en el norte de Italia.

Cuando en 1635 la Francia de Luis XIII y el cardenal Richelieu decidió aprovechar la debilidad creciente de su vecino para declarar la guerra a España, la «Unión de Armas» dejó de ser objeto de una interminable negociación para convertirse en una cuestión acuciante: los franceses presionaban militarmente sobre la frontera con Cataluña, lo que redobló las exigencias del conde-duque de Olivares para que la Diputació catalana contribuyera al esfuerzo bélico con soldados, dineros y aprovisionamientos al ejército. La negativa de los catalanes, aduciendo que ello violaba sus constituciones, y el rechazo popular a los desmanes cometidos por las tropas del rey desplegadas en la región para hacer frente a los franceses condujeron a un callejón sin salida en 1640. Desde Barcelona las demandas monárquicas se consideraron una amenaza a las libertades catalanas, mientras que desde Madrid la tesitura se percibió como una oportunidad para acabar con la insolidaridad de los catalanes e imponer de una vez por todas una política centralizadora capaz de remediar los males que aquejaban a la corona. La detención de un diputado catalán, el asesinato del virrey de Cataluña por una masa amotinada en Barcelona, y la espiral de desmanes de las tropas reales, ataques contra ellas y subsiguientes represalias fueron hitos de una concatenación de enfrentamientos cada vez más radicalizados. En esta situación, el presidente de la Diputació, Pau Claris, un clérigo con una formidable formación jurídica, decidió renunciar a la fidelidad a la

corona española, encomendando la República catalana a la protección del rey de Francia. Luis XIII fue proclamado así conde de Barcelona, transfiriéndosele el título que hasta entonces había ostentado el rey de España.

El desarrollo posterior de la revuelta catalana fue complejo. Los catalanes pronto se dieron cuenta de que las demandas de la monarquía española palidecían respecto a la implacable política centralizadora que pretendía llevar a cabo el rey de Francia. Por otra parte, el descontento popular contra los ejércitos reales no se detuvo ahí, sino que en los años siguientes también empezó a poner en cuestión los privilegios de las clases dirigentes catalanas, de tal manera que la rebelión política acabó convirtiéndose en una revuelta social. Los avances de las tropas reales, teñidos de episodios especialmente cruentos, como la masacre de Cambrils, la paulatina retirada de las francesas y una política de amnistías, que compensaba los excesos cometidos, llevaron a que la rebelión acabara extinguiéndose a finales de 1652, no sin que antes Felipe IV hubiera jurado mantener y acatar los privilegios tradicionales y las leyes de Cataluña.

El desenlace de la revuelta catalana de 1640 constituyó la salvación *in extremis* del edificio que mantenía en pie la monarquía compuesta hispana. El precio que hubo que pagar fue la completa derrota del intento de reforma de la monarquía compuesta de los Habsburgo que había propuesto Olivares, quien acabó su vida alejado de la corte y renegado por todos. Las décadas siguientes, y en especial el reinado de Carlos II, hijo y sucesor de Felipe IV, fueron una «edad dorada» para las clases privilegiadas de los diferentes reinos que componían la corona española. Mientras que, en Francia, en esos mismos años, se pusieron las bases del poder absoluto de los reyes, la debilidad de Castilla, y con ella la de la monarquía, permitió que, durante las últimas décadas del reinado de los Habsburgo, los grupos sociales dominantes apenas encontraran contrapesos para ejercer su poder.

La imposición de la unión política

Más allá de sus fronteras, la debilidad de la monarquía española también atizó la competencia entre las principales potencias europeas tanto para apoderarse de los restos de su imperio como para impedir que sus rivales pudieran hacerse con ellos. Cuando en 1700 el último rey de la dinastía de los Habsburgo, Carlos II, murió sin dejar hijos, su herencia se convirtió en la mecha que incendió la guerra de Sucesión, un acontecimiento capital en la historia de España, que fue muy complejo, con actores movidos por intereses diversos y cambiantes, y en el que las circunstancias evolucionaron mucho a lo largo de los años.

Inicialmente pareció que la herencia de Carlos II iba a resolverse sin excesivos problemas. En su testamento final, y después de muchas conspiraciones e intrigas palaciegas, el rey había nombrado como heredero a Felipe de Anjou, un francés perteneciente a la familia de los Borbones, cuyo derecho a la corona se basaba en ser bisnieto de Felipe IV. El problema de esta elección residía en que el de Anjou también era nieto del poderoso Luis XIV de Francia, lo que concitaba el temor en otras cortes europeas a que esta sucesión incrementara el poderío de quien ya era conocido como el Rey Sol. Una condición taxativamente introducida por Carlos II en su testamento era que el nuevo monarca debía comprometerse a respetar las leyes e instituciones de los distintos reinos que componían la monarquía hispana. Esta voluntad se cumplió escrupulosamente. Cuando Felipe V fue proclamado rey en cumplimiento del testamento de su antecesor, una de las primeras medidas que tomó fue convocar cortes en Castilla, Aragón y Cataluña. En todas ellas, el nuevo rey fue jurado y, a cambio, se comprometió a respetar sus ordenamientos y formas de gobierno. En las celebradas en Barcelona, en 1701, el monarca fue incluso más lejos, pues llegó a conceder a los catalanes un comercio limitado con América, del que hasta entonces habían estado excluidos en la práctica.

A pesar de estos inicios tan prometedores, en poco tiempo la situación cambió por completo. Luis XIV de Francia no se recató en proclamar a quien quisiera escucharle que su objetivo era unir las dos coronas, algo que ni Inglaterra, ni Austria, ni las Provincias Unidas de los Países Bajos estaban dispuestas a aceptar. Las consecuencias políticas y económicas de tal unión amenazaban con alterar los frágiles equilibrios de poder en toda Europa, especialmente si los administradores y los ejércitos franceses pasaban a campar a sus anchas por los dominios españoles en América. Azuzados por este temor, en la primavera de 1702, dos años después de la proclamación de Felipe V, las potencias europeas hicieron valer los derechos al trono de España del archiduque Carlos de Austria, nieto de una hermana de Felipe IV, y declararon la guerra a Francia.

En este embrollo genealógico y político, en España cada cual tomó el partido que mejor le convino. Aunque hubo nobles castellanos que decidieron unirse a la causa austríaca, fue en Cataluña, Valencia y Mallorca donde la mayoría se decantó por el archiduque Carlos. En ello influyó el recuerdo de las intervenciones francesas durante la revuelta de 1640, el temor a las políticas centralizadoras, que se habían puesto ya en práctica en el país vecino, y los sólidos contactos comerciales que la burguesía barcelonesa había venido tejiendo tanto con Inglaterra como con los Países Bajos. Esta burguesía, aliada con la pequeña nobleza local, se convirtió en el más firme apoyo de la causa austracista, a la que consideraban como la mejor opción para garantizar las formas de gobierno basadas en instituciones representativas.

La guerra de Sucesión (1702-1714) fue larga y con muchas alternativas militares (Fig. 34). La historiografía nacionalista española suele pasar por alto que Cataluña, y más en concreto Barcelona, resistió frente a las tropas de Felipe V después de que las potencias europeas hubieran acordado poner fin a la guerra tras la firma de los tratados de Utrecht en 1713, e incluso luego de que el archiduque Carlos, convertido ya por entonces en

emperador de Austria, hubiera dejado de tener como prioridad el acceso al trono español. En la heroica defensa de Barcelona frente a las tropas borbónicas, los Comunes —es decir, el Consejo del Ciento, la Diputació General y el Brazo Militar— se conjuraron para «derramar gloriosament sa sanch y vida, per son Rey, per son honor, per la patria y per la llibertat de tota Espanya». La capitulación de la ciudad se produjo el 11 de septiembre de 1714, fecha que desde 1886 se conmemora cada año en la Diada catalana. La ocupación borbónica de la ciudad supuso una represión a gran escala que obligó a la huida al extranjero de quienes habían apoyado la resistencia a ultranza, lo que ha sido justamente señalado como el primer exilio de la historia contemporánea de España.

El relato del nacionalismo catalán siempre ha insistido en que la causa de los Habsburgo tuvo un apoyo decidido en Cataluña frente a una Castilla borbónica e inclinada por naturaleza hacia el absolutismo. Asimismo, esta interpretación subraya que el heroísmo de los resistentes catalanes en su defensa de las instituciones y leyes propias es una prueba evidente de la existencia de una clara identidad nacional. Esta visión ha sido contestada desde el nacionalismo español, subrayando que el candidato de los Habsburgo también tuvo apoyos entre sectores de la nobleza castellana, que los rebeldes lucharon por un proyecto que incluía al resto de España, o que los catalanes fueron sólo un peón en la lucha entre las potencias europeas por el control del Imperio español. Asimismo, existía una conflictividad social que desbordó el ideario patriótico, que pretenden retratar los historiadores catalanistas, tal y como ponía de relieve, por ejemplo, un noble catalán, el marqués de Gironella, cuando exhortaba a Felipe V a «poner todos sus dominios bajo una misma ley, y exaltar la autoridad de la verdadera nobleza, cercenando la demasiada de la plebe que había en Cataluña».

A pesar de estas visiones tan encontradas, la guerra de Sucesión y sus efectos no pueden entenderse recurriendo a tonos blancos o negros. Durante

los doce largos años que duró, convergieron en ella muchas y distintas circunstancias. En una situación muy fluida, los dos candidatos al trono fueron adaptándose a las pretensiones de quienes los apoyaban, lo que les hizo ir cambiando sus posiciones a medida que sus partidarios se radicalizaban. Esas posiciones estaban mediatizadas por cálculos políticos, por intereses de clase, por factores de política internacional o por las propias redes faccionalistas que dividían a la clase dirigente española. Atribuir, pues, a Castilla una innata inclinación hacia las formas de gobierno absolutista representadas por los Borbones en comparación con una Cataluña genéticamente democrática es una forma de esencialismo que ha llevado a algún historiador catalán a afirmar que la guerra de Sucesión fue una lucha entre las fuerzas del bien y del mal; considerar, por contra, que la guerra de Sucesión fue una mera cuestión dinástica o que los catalanes fueron simples instrumentos en manos de intereses internacionales supone ignorar las innumerables evidencias que prueban que en ella se ventilaron cuestiones más profundas que venían arrastrándose por el desgaste y el declive de la monarquía española.

Es evidente también que el desarrollo y desenlace de la guerra de Sucesión contribuyeron a consolidar una conciencia identitaria en Cataluña que venía ya desde tiempo atrás y que era reconocida tanto dentro como fuera de sus fronteras. Voltaire hablaba de los feroces catalanes, amantes de la libertad, pero subyugados por romanos, godos, vándalos y sarracenos, y a quienes «el fantasma de la libertad los hizo sordos» a las proposiciones de rendición antes del asedio de Barcelona por parte de las tropas borbónicas. «Cataluña —decía el célebre filósofo francés— puede prescindir del universo entero, y sus vecinos no pueden prescindir de ella.» Un impreso publicado en Viena en 1734 por un grupo de exiliados catalanes y titulado *Via fora els dormits* planteaba abiertamente «una república libre del Principado de Cataluña en su integridad antigua», posiblemente pensando en un modelo semejante al de las Provincias Unidas de los Países Bajos.

Podrá discutirse la difusión y el respaldo con el que contaban este y otros posicionamientos más o menos similares, pero de lo que no cabe duda es de que en esta época se estaban formulando ya alternativas frente al modelo político consagrado por la monarquía española de los Borbones. El que estas alternativas gozaran de mayor o menor apoyo dependió de distintos factores sociales y políticos en cada momento. Este sentido de identidad a comienzos del siglo XVIII no es, por lo tanto, ningún invento del nacionalismo catalán. Existían ya argumentos políticos muy madurados que podían activar la desafección al estado español en el caso de que éste no cumpliera las expectativas que los sectores dominantes en Cataluña le requerían.

La victoria del partido borbónico puso los cimientos para un cambio muy profundo del estado español, que no sólo afectó a Cataluña, sino a todos los territorios tanto en la península como en ultramar. La idea era dotar al estado de un carácter más homogéneo en su organización política y administrativa, rompiendo así con la tradición multisecular de «monarquía compuesta». El iniciador de este proceso, Felipe V, era un hombre de personalidad compleja, afectada por lo que hoy llamaríamos un trastorno bipolar. Dotado de un profundo sentido patrimonialista del estado y convencido de que su llegada al trono había sido un mandato de la Providencia, una vez asegurada su victoria decidió que había que imponer castigos ejemplares a quienes se habían opuesto a su llegada al trono. Aparte de confiscaciones de los bienes de sus adversarios en todos los reinos, el rey fijó una serie de decretos de Nueva Planta que supusieron la supresión de las legislaciones e instituciones propias de Aragón, Mallorca, Valencia y Cataluña. Tras doce años de guerra, Felipe V estaba muy lejos de ser el mismo que se había presentado ante las Cortes de Barcelona en 1701 jurando respetar las instituciones y leyes del país. El nuevo rey y sus partidarios estaban convencidos de que él había respetado las leyes y, por lo tanto, todos cuantos le habían jurado fidelidad y luego habían apoyado al

bando austríaco eran reos de traición. Ahora estaba decidido, además, a prevalecer allí donde su bisabuelo, Felipe IV, había fracasado. El objetivo declarado de sus decretos era «reducir todos mis Reinos de España a la uniformidad de unas mismas leyes, usos, costumbres y tribunales, gobernándose igualmente todos por las leyes de Castilla tan loables y plausibles en todo el Universo».

Pese a esta solemne declaración, estos decretos no se aplicaron ni en Navarra, ni en las provincias vascas de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, llamadas desde entonces «provincias exentas», que habían apoyado la causa borbónica y pudieron mantener así las instituciones, fueros y privilegios fiscales de los que venían gozando. El mantenimiento de la excepcionalidad vasca y navarra demuestra, por lo tanto, que hubo un elemento punitivo en las motivaciones del nuevo rey al promulgar los decretos de Nueva Planta. Sería, sin embargo, un grave error pensar que este cambio del sistema político español obedeció tan sólo a una mera venganza personal. Existieron, sin duda, motivaciones políticas más profundas. Felipe V y sus partidarios no querían ni oír hablar de un sistema en el que, como rey, tuviera que verse forzado a negociar continuamente con unas Cortes ingobernables, razón por la que abominaba de unos catalanes que, en sus propias palabras, eran «más repúblicos que el parlamento abusivo de los ingleses». Incluso en las provincias vascas y Navarra hubo intentos por parte de los sucesores de Felipe V de limitar sus privilegios forales introduciendo nuevos funcionarios o intentando ampliar las atribuciones de los corregidores, generalmente con muy poco éxito, entre otras cosas porque en las reuniones de las diputaciones vascas era muy común el uso del euskera, lo que impedía a los funcionarios regios enterarse demasiado bien de lo que se discutía en ellas.

La nueva arquitectura con la que se intentó configurar el estado respondía a un modelo absolutista. En la península, el reino quedó dividido en dieciséis capitanías generales —Andalucía, Aragón, Campo de Gibraltar,

Canarias, Castilla la Nueva, Castilla la Vieja, Cataluña, Costa de Asturias, Costa de Granada, Extremadura, Galicia, Guipúzcoa, Mallorca, Navarra, Valencia y Vizcaya— a cuyo frente solía encontrarse un oficial del ejército, mientras que los puestos de intendente de la provincia o corregidor de un municipio eran también frecuentemente desempeñados por militares. Los roces y rivalidades entre estos soldados y los *golillas* —nombre despectivo que aquéllos daban a jueces y escribanos— se convirtieron en algo recurrente, y en el largo plazo contribuyeron a crear la cultura castrense que justificó durante el siglo XIX la intervención de los militares en el gobierno ante lo que consideraban como la ineficacia política mostrada por los civiles.

Los esfuerzos centralizadores en nombre del absolutismo, sin embargo, encontraron en cada territorio una infinita variedad de situaciones legales y administrativas que no siempre podían modificarse a golpe de decreto. Hubo que mantener así muchas normativas debido a la diversidad que existía en aspectos como pesos, medidas, tasas y un largo etcétera de prácticas legales que afectaban al derecho civil, penal y mercantil, que se preservaron en los antiguos reinos si no entraban en conflicto con la soberanía real. En la España del siglo XVIII, además, no todo eran reinos, instituciones y privilegios forales. Muchos y extensos territorios se encontraban bajo dominio señorial, bien fuera laico o eclesiástico, de tal manera que las gentes que habitaban en muchos lugares y aldeas no tenían otra referencia que no fuera el señor que dominaba en su territorio. Ese noble ejercía muchas veces un dominio jurisdiccional, es decir, era quien designaba a los encargados de impartir justicia (excepto en los casos en los que se produjesen delitos de sangre), mientras que el poder político quedaba en manos de los alcaldes que él mismo nombraba.

De igual modo, el poder de la Iglesia se mantuvo intacto. Los cerca de ciento cincuenta mil clérigos que se calcula vivían en España a mediados del siglo XVIII obtenían su sustento en mayor o menor medida de los

dominios y rentas que esa institución llevaba acumulando desde hacía siglos y que la habían llevado a contar con la única red asistencial que existía en todo el reino. Igualmente, esos eclesiásticos estaban sometidos a una jurisdicción propia basada en el derecho eclesiástico. Tampoco la Inquisición se vio afectada en lo más mínimo por el cambio de dinastía: Luis XIV había aconsejado a su nieto, Felipe V, que la mantuviera como forma de conservar el orden en el país.

A lo largo del siglo XVIII, bajo los sucesores de Felipe V, las reformas iniciadas por este rey, a medio camino entre el castigo a quienes habían apoyado la causa del pretendiente austríaco y los intentos de implantar el modelo de estado centralizado francés, no hicieron más que profundizarse en esta última dirección. La administración central, la fiscalidad o el ejército sufrieron profundas reformas que buscaban incrementar el control del monarca sobre nombramientos, políticas y procedimientos, y al mismo tiempo corregir el rumbo de lo que se percibía como una larga decadencia. Una hornada de personajes ilustrados, que no eran siempre miembros de la alta nobleza, comenzó a configurar también una nueva clase política más diversa en su procedencia geográfica y también más instruida. Incluso el gobierno de la Iglesia se vio sometido a un mayor control en virtud del Concordato de 1753, que permitía al monarca presentar a los candidatos a los obispados y hacer lo mismo con las canonjías, que, como su nombre indica, llevaban aparejados sustanciosos beneficios económicos. En la práctica, ello significó, sin embargo, que el rey pasó a controlar las carreras de los eclesiásticos, lo que los convirtió en firmes partidarios de las políticas de la corona, una característica que habría de mantenerse en época contemporánea.

Para muchos historiadores, estas reformas fueron esenciales para enmendar el mal funcionamiento de un estado cuyo declive frente a sus rivales europeos llevaba mucho tiempo siendo denunciado. El llamado «reformismo borbónico» fue, según esta opinión, un intento de

«modernización» del país frente al carácter «reaccionario» del sistema representado por la monarquía de los Habsburgo. Prueba de ello es que, pese a su imposición traumática, tales medidas tuvieron un éxito al menos parcial a lo largo del siglo XVIII. Cataluña, por ejemplo, se vio libre de los constreñimientos que había padecido hasta entonces (limitaciones en el comercio con América, en el acceso a los mercados del resto del país, en el desempeño de cargos en otras regiones, en la adopción de medidas proteccionistas frente al comercio exterior, etc.), lo que le permitió iniciar un despegue económico que la llevaría a convertirse en la región más próspera de España durante esa centuria. La nobleza catalana, por su parte, tampoco tuvo muchos motivos de queja con los Borbones, pues vio aumentar sus rentas a lo largo de ese siglo e incluso incrementó su control sobre el poder municipal.

Otros historiadores, y en particular los catalanistas, piensan, en cambio, que ésta es una interpretación sesgada. La causa de la decadencia del imperio había sido el «ensimismamiento» castellano y el sistema político de este reino, en el que, al contrario de lo que ocurría en Aragón, el soberano apenas estaba sometido a las leyes, algo que había tenido pésimos resultados cuando, como sucedió a lo largo del siglo XVII, el trono estuvo ocupado por una galería de individuos, a cual más mediocre. El sistema de gobierno derrotado por las reformas borbónicas estaba lejos de ser una antigualla en manos de una nobleza celosa de sus privilegios, sino más bien el embrión de un sistema con claros síntomas democráticos que, de haber prosperado, habría podido semejarse al parlamentarismo inglés y afrontar mejor las fracturas sociales y políticas que se produjeron a lo largo del siglo XIX. Por lo demás, las supuestas ventajas de la centralización borbónica tampoco llegaron a materializarse plenamente. Un documento firmado en 1760 por representantes de Barcelona, Zaragoza, Valencia y Palma de Mallorca que iban a jurar al nuevo rey, Carlos III, manifestaba la frustración por el hecho de que los naturales de estos antiguos reinos no

sólo estaban excluidos de los cargos en sus territorios, sino que también habían sido «excluidos de los de Castilla del mismo modo que lo eran antes».

En estas interpretaciones puede muchas veces percibirse una cierta mirada realizada desde los ojos del presente, una valoración bajo el prisma de lo ocurrido desde entonces, y que, desde luego, ninguno de los contemporáneos era capaz de prever. Podemos hacer infinitas disquisiciones sobre la bondad o la ineficacia de los cambios acometidos por los Borbones, o sobre los posibles beneficios que podría haber tenido el programa de los austracistas para el futuro de España o de Cataluña, pero la historia, simplemente, no está para hacer este tipo de ejercicios. Con su acostumbrada clarividencia, y refiriéndose a estos hechos, Manuel Azaña así lo ponía de relieve en el célebre discurso que pronunció ante las Cortes en defensa del estatuto de autonomía para Cataluña en mayo de 1932:

> [...] debemos huir de achacar a los antepasados españoles ideas que nosotros tenemos, pero que ellos no pudieron tener jamás, para no incurrir en el ridículo de aquel contemporáneo nuestro que improperaba a Felipe II por no haber puesto un pararrayos en El Escorial; pero también debemos huir del error inverso, que es el de mantener en el acerbo político actual, en las ideas y en los impulsos motores de nuestra política, valores agotados, barreduras procedentes de recintos por donde la Historia transitó, pero por donde no volverá a pasar jamás.

El pararrayos fue inventado por Benjamin Franklin en 1752. Reprochar a Felipe II que no lo hubiera instalado en El Escorial para impedir el incendio que sufrió su biblioteca en 1671 no tiene, pues, mucho sentido. Del mismo modo, plantear un juicio sobre los beneficios o perjuicios que ocasionaron con posterioridad las decisiones tomadas en el momento de la instauración de la dinastía borbónica convierte a los historiadores en comentaristas de unos hechos juzgados con la perspectiva de lo que habría de ocurrir más tarde y que sus actores nunca pudieron conocer.

Lo cierto es que, a lo largo del siglo XVIII, muchas cosas cambiaron. Los ilustrados pusieron en el centro de su reflexión política el concepto de «patriotismo», entendido como un valor individual, pero también colectivo,

compartido por quienes estaban comprometidos en fomentar el progreso del país. Como escribía el padre Feijoo, «la patria [...] es aquel cuerpo de estado, donde, debajo de un gobierno civil, estamos unidos bajo la coyunda de las mismas leyes». La creciente conciencia de esa unidad llevó, por ejemplo, a la creación de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País en 1765 con el objetivo de «fomentar la agricultura, la industria, el comercio, las artes y las ciencias», poniendo así las bases de una experiencia que pronto se extendió a otras regiones del reino, siempre bajo la estricta supervisión del gobierno central. En estas sociedades se incluían hombres —algunas mujeres intentaron acceder a algunas de ellas, pero se vieron rechazadas— pertenecientes a la nobleza, el clero y, en menor medida, las clases acomodadas, muchos de ellos ávidos lectores de periódicos, panfletos o memorias en las que se debatían las desigualdades sociales, las carencias educativas del país o la excesiva fragmentación de sus lenguas y costumbres.

No es casual que sea en este momento, por ejemplo, cuando Carlos III ordena, en 1785, que la enseña rojigualda sea «la bandera nacional», usada inicialmente por la Armada, para después extenderse a otros cuerpos del ejército; también es bajo el gobierno de este rey cuando la *Marcha Real* comienza a ser interpretada en recepciones oficiales, de tal manera que andando el tiempo se convertirá en el himno nacional; y es ahora, en fin, cuando el poeta Manuel José Quintana, quien habría de jugar un papel muy importante en las Cortes de Cádiz de 1812, compone sus tres volúmenes de las *Vidas de españoles célebres*, que incluyen las biografías de personajes como el Cid Campeador, Guzmán el Bueno, Roger de Lauria o el Gran Capitán.

Todo ello contribuyó a poner los cimientos de lo que el historiador Benedict Anderson denominó una «comunidad imaginada», en la que gentes que no se conocían entre sí compartían una conexión a través de símbolos comunes, narrativas históricas compartidas o valores culturales

similares. Muchas de las políticas de los ilustrados pueden ser interpretadas como intentos de crear ese tipo de comunidad. El problema residió en que, por una parte, la diversidad del país hizo muy difícil la tarea y en que, además, el futuro tenía guardados acontecimientos tan insólitos como inesperados: en 1789, la rama de los Borbones en Francia fue barrida por la revolución en ese país y apenas dos décadas más tarde, en 1808, España sufría la invasión napoleónica, que fue la primera de varias guerras que habrían de asolar el país durante más de un siglo.

La conversión de los gitanos en españoles

Las gentes *romanís* o gitanas nunca suelen recibir atención en las historias de España al uso. La discriminación social, que tradicionalmente han recibido, se ha trasladado así al relato de ese pasado, en el que esta comunidad apenas ha encontrado cabida. Tal ausencia se ha producido, a pesar del importante papel económico de sus actividades comerciales y artesanales en muchas regiones y lugares, y de haber dejado una profunda huella a través de la música, el baile y otros aspectos que se han venido identificando con «lo español», y que no habrían existido sin la aportación de los gitanos. El cómo se logró esa peculiar integración entre un pueblo que mantenía una fuerte cohesión interna y una sociedad que le mostraba un fuerte rechazo es una más de las frecuentes paradojas que nutren el pasado de España.

El origen remoto del pueblo gitano se encuentra en el norte de la India, desde donde en algún momento de los siglos IX o X comenzaron un periplo que los llevó hasta Irán, y de allí a Anatolia y los Balcanes. Gentes nómadas y que se desperdigaban en numerosos grupos que, sin embargo, mantenían estrechos vínculos entre sí, los gitanos fueron incorporando los elementos culturales que encontraban en los lugares que atravesaban. Su cristianización les permitió llegar durante el siglo XIV a Europa, donde

causó sensación, y no pocos conflictos, la aparición de estos nómadas que se negaban a asentarse en un lugar fijo, vestían de forma peculiar y ejercían como mercaderes y caldereros itinerantes, depositarios de saberes adivinatorios y hábiles descuideros en las aglomeraciones de gentes. La estrafalaria idea de que eran citados en la Biblia como un pueblo cuyo origen era Egipto dio lugar a que en Francia se les empezara a conocer como *Egyptiens*, de donde proviene la denominación *gitanes* y *gitanos*, que ha coexistido con el nombre de *cíngaros*, de origen persa, y usado por bizantinos y turcos para referirse a ellos, posiblemente de forma despectiva.

En torno a 1425, algunos grupos romanís comenzaron a entrar por el norte de la península ibérica, en comunidades reducidas de un centenar de personas, transitando a través del Camino de Santiago. Desde allí se extendieron por otras muchas zonas, de tal manera que, a finales de esa centuria, ya se les documenta en numerosos lugares de Aragón, Castilla y Andalucía. Contaron para ello con salvoconductos regios y muchas veces con el apoyo de la nobleza, seducida por el exotismo de sus orígenes y el conocimiento que mostraban de rutas, cabalgaduras y modos de vida nómadas. Sin embargo, la presencia de estas gentes, que vagaban de un sitio para otro y tenían todo tipo de dificultades para ganarse la vida, pronto comenzó a atraer suspicacias primero, protestas después y legislación represiva más tarde. De 1499 data la primera pragmática promulgada por los Reyes Católicos contra «los egypcianos que andays vagando por estos nuestros reynos y señoríos», a quienes se acusa de carecer de oficio y de vivir sólo de la limosna, del hurto y de practicar adivinaciones y hechicerías. La pragmática conmina a los gitanos a buscar señores a los que servir y a encontrar trabajo, so pena de sufrir castigos, como azotes, corte de las orejas, cautiverio o expulsión. Inicialmente promulgada para Castilla, pocos años después se dictó una ley casi idéntica para el reino de Aragón, en donde los gitanos eran denominados también *boemians*.

Esta pragmática de los Reyes Católicos fue la primera de otras muchas disposiciones que habrían de promulgarse contra los gitanos, estigmatizados por ser fácilmente reconocibles en el caso de cometer delitos o verse envueltos en reyertas. A pesar de que muchos ejercían oficios honorables, e incluso servían como soldados en los Tercios, el hecho de que sólo se casaran entre ellos —y a veces dentro de sus familias—, su carácter errante, su peculiar manera de conducir los negocios, especialmente con los incautos, y su forma de concebir la religiosidad —razón por la que la Inquisición inició procesos contra algunos de ellos— los convirtieron en fáciles objetivos de las protestas en las reuniones de Cortes de los distintos reinos. Las rigurosas disposiciones regias promulgadas contra ellos, como la expulsión del reino de Navarra decretada en 1628, buscaban demostrar el compromiso de las autoridades para acabar con quienes a veces eran denominados «vagabundos de raza»

La expulsión de judíos y moriscos convirtió a los gitanos en un grupo extendido por muchos lugares fácilmente identificables como un cuerpo extraño en una sociedad que pretendía ser homogénea. En una de sus *Novelas ejemplares*, la que lleva por título «La gitanilla», Cervantes comienza su relato con un retrato demoledor de este pueblo:

> Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones; nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones, y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana de hurtar y el hurtar son en ellos accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte.

Cuando se comprobó que la reiterada legislación contra los gitanos apenas tenía efecto, pues jugar al gato y al ratón con los representantes de la autoridad se había convertido en forma de vida de algunos de estos grupos, empezó a abrirse paso la idea de que, igual que se acababa de expulsar a los moriscos, había que hacer lo mismo con los gitanos, de quienes se afirmaba que eran incluso peores que aquéllos por los continuos delitos de los que eran acusados. Sin embargo, las solicitudes de expulsión de los gitanos,

alguna de ellas realmente enardecida, fueron desoídas por el temor a agravar la despoblación causada por la marcha de los moriscos. La única opción que quedaba era ensayar con los gitanos una política asimiladora, en la confianza de que, al tratarse de cristianos, acabarían integrándose con el resto de la población. De ahí proceden normas como las dictadas en tiempos del rey Felipe IV, en las que se prohíbe que los gitanos vistan de manera distinta al resto de la población, que realicen sus cantes y bailes, o vayan de un lado a otro sin tener un avecinamiento en una población concreta. Se llegó a prohibir también que se expresaran en su propia lengua —la llamada «jerigonza»— o que fueran designados con el nombre de gitanos, debiendo ser llamados «cristianos nuevos». Otras medidas incluían la obligación de asentarse permanentemente en determinados lugares, de presentarse ante las autoridades o de acatar la prohibición de llevar armas.

El fracaso de estas medidas llevó, ya en tiempos de la dinastía borbónica, a una decisión radical. En julio de 1749, el marqués de la Ensenada, ministro del rey Fernando VI, y el presidente del Consejo de Castilla, Gaspar Vázquez de Tablada, obispo de Oviedo, dieron la orden para que, en una misma fecha y en las poblaciones que contaban con gitanos, se practicara una redada masiva contra ellos de manera simultánea. El objetivo era separar a hombres y mujeres con sus niños, y destinarlos a ellos al trabajo en los arsenales de Cádiz, Cartagena o El Ferrol, y a ellas a casas de acogida en Sevilla, Valencia o Zaragoza. La idea era exterminar de una vez por todas al «vago y dañino pueblo que infecta a España de gitanos».

Las miles de detenciones que se produjeron a consecuencia de esta medida crearon el caos. En muchos pueblos y ciudades, la población y las propias autoridades locales protestaron por la aplicación de detenciones a gitanos que eran vecinos de esos lugares y no habían cometido delito alguno. Los responsables de los arsenales se encontraron de repente teniendo que hacerse cargo de una mano de obra que ni conocía las tareas que debía desempeñar, ni estaba, evidentemente, dispuesta a aceptar este

régimen de semiesclavitud. Meses después, el monarca tenía que dar marcha atrás ante la evidencia de que este intento de exterminio del pueblo gitano había sido un disparate de principio a fin. Con todo, fueron muchos los gitanos que siguieron penando en los presidios y arsenales hasta que fueron indultados, en 1763, ya en tiempos de Carlos III.

La redada de 1749 hizo comprender al gobierno que era imposible acabar con la diversidad que representaban estas gentes con las expeditivas fórmulas que habían previsto el marqués de la Ensenada y el obispo de Oviedo. El fiscal del Consejo de Castilla, Lope de Sierra Cienfuegos, así lo reconocía en 1748, cuando afirmaba que «ni ellos, ni sus ascendientes son originarios de país extraño alguno, sino Españoles por naturaleza y origen». En 1783, el entonces rey, Carlos III, publicó una pragmática que venía a ser un reconocimiento del fracaso de casi trescientos años de disposiciones contra los gitanos. La disposición se iniciaba con una sorprendente afirmación: «Declaro que los que llaman y se dicen Gitanos, no lo son por origen, ni por naturaleza, ni provienen de raíz infecta alguna». A ello se le añadía, sin embargo, la condición de que debían abandonar sus trajes y jerigonza, so pena de sufrir duros castigos. La consigna era acabar con el particularismo gitano, obligando a sus jóvenes a dejar a sus familias para ponerse a trabajar, prohibiendo que los gremios profesionales rechazaran la presencia de gitanos entre sus filas —cosa que originó no pocas protestas— e incluso prohibiendo también que se les llamara «gitanos» o «cristianos nuevos».

Naturalmente, la pragmática de 1783 no estaba movida por ningún espíritu tolerante. Simplemente, abordaba el «problema gitano» desde una perspectiva hasta entonces inédita. Ya no se les consideraba como marcados por un estigma compartido por los miembros de su raza —gitanos nacidos sólo para ser ladrones, que decía Cervantes—, sino que se subrayaba que todos ellos eran españoles. Por lo tanto, los once mil gitanos que entonces vivían en España debían vestir y hablar como españoles, trabajar con los

españoles o casarse y practicar su religión como los españoles. El no hacerlo revelaba su rechazo a regirse por las mismas leyes que obligaban al resto de los españoles. Hablar, vestirse o vivir de manera distinta podían ser indicios claros de comportamientos delictivos, y de ahí los castigos tan severos, que buscaban forzar la asimilación. No estamos, pues, ante unas medidas «liberales» o integradoras. Los prejuicios sociales y políticos persistieron, y los gitanos siguieron teniendo un papel marginal en una sociedad que los excluía y de la que se autoexcluían. Cuando los legisladores de los siglos XIX y XX dictaban leyes contra «vagos y maleantes», gentes sin residencia fija y embarcados en modos de vida fuera de la norma, era sobre todo en los gitanos en quienes estaban pensando. Pero, aun así, se había producido un cambio significativo y trascendental con respecto a lo ocurrido con judíos y moriscos: a partir de 1783, los legisladores dejaron de referirse a los gitanos de la manera específica en la que lo habían venido haciendo hasta entonces. Una noción política distinta, la de españoles, había comenzado a predominar para referirse al conjunto del cuerpo social. Y ello tuvo consecuencias gigantescas a lo largo de la centuria siguiente.

Capítulo 8

LA UNIDA DESUNIÓN DE ESPAÑA

Los españoles justos y benéficos

Al final de su vida, desterrado en la isla de Santa Elena, Napoleón Bonaparte consideró que el haber llevado la guerra a España había sido uno de los mayores errores de su vida. Muchos años antes, sin embargo, en 1807, y sobre el papel, la idea le había parecido excelente. España contaba con una monarquía políticamente frágil, un ejército muy debilitado y unas clases dirigentes divididas entre la inacción reaccionaria de muchos y los proyectos ilustrados de otros; en cambio, mantenía unos inmensos dominios en América que podían proporcionar cuantiosos recursos para su extenuante esfuerzo bélico en Europa, de tal forma que Napoleón pensó que instalar en el trono de España a su hermano José podía ser una baza decisiva para conseguir la ansiada derrota de Inglaterra. Napoleón sabía, además, que los Borbones españoles, aterrorizados por lo que les había ocurrido a sus parientes en Francia durante la revolución de 1789, no debían suponer ningún obstáculo; puestos en la tesitura de tener que conservar sus cabezas o el trono, a buen seguro optarían por la primera opción. Además, un cambio incruento de dinastía podía hacerse bajo el amparo de una reforma política del estado que habría de satisfacer las aspiraciones políticas de los sectores ilustrados, exasperados por la incompetencia y el favoritismo que habían mostrado el rey Carlos IV y su corte a lo largo de su reinado.

Inicialmente, los planes de Napoleón funcionaron según lo previsto. Tan pronto como se les dictó la orden, la familia real, con Carlos IV al frente, emprendió obedientemente el camino hacia Bayona, en donde poco después se le unió su hijo, Fernando VII. Ambos hicieron sumisamente dejación de todos sus derechos al emperador. En los meses previos, las tropas francesas habían cruzado los Pirineos so pretexto de ocupar el reino de Portugal, y se habían desplegado en las principales ciudades del país con órdenes estrictas de no provocar el más mínimo altercado. Lo que Napoleón no había previsto fue la violenta reacción popular que el traslado de los Borbones provocó en Madrid, que fue duramente reprimida por las tropas francesas en los primeros días de mayo de 1808. La noticia de esta sublevación provocó alzamientos similares en otras ciudades, donde se formaron juntas locales que se negaron a aceptar el nuevo orden político y proclamaron su fidelidad a Fernando VII. Para sorpresa del emperador francés y de muchos contemporáneos, el apego popular a la dinastía borbónica pudo más que las supuestas bondades del régimen napoleónico, producto (todo lo tibio que se quiera, pero producto, al fin y al cabo) de la Revolución francesa de 1789. La revuelta tuvo como principales argumentos el rechazo al francés y la defensa de la religión católica frente al laicismo ateo de los invasores, ideas que fueron atizadas por el clero y que se resumen en consignas que se gritaron en el primer momento tales como «viva la religión, viva la Iglesia, viva la Virgen, viva Dios, viva Fernando VII, muera Napoleón, mueran los franceses». En la retórica de la contienda, sin embargo, también se usaron otras proclamas, basadas en ideas ilustradas, tales como «patriotismo», «defensa de la nación» o «amor a la corona». Aunque fueran proclamadas por gentes del mismo bando, unas y otras consignas respondían, en el fondo, a concepciones muy distintas sobre las razones que habían movido a los españoles a empuñar las armas, tal y como el tiempo se encargaría de demostrar.

Lo que Napoleón había concebido como un proyecto que debía ejecutarse de manera meticulosa e incruenta desembocó en una larga guerra de seis años que, según algunas estimaciones, produjo 200.000 muertos entre sus tropas y la pérdida de hasta un 4 % de la población total del país, cifrada en esa época en 11,5 millones de habitantes. Las pérdidas fueron incalculables y afectaron no sólo a infraestructuras y recursos materiales, sino también al patrimonio histórico. Muchos monasterios, casas palacio e iglesias fueron usados por las tropas francesas como alojamientos, lo que propició saqueos y destrozos generalizados en lugares como Burgos, Calahorra, León, Toledo, etc.

La intervención napoleónica y la violenta reacción popular contra ella puso a los ilustrados españoles en una tesitura muy difícil. Muchos aspectos del proyecto napoleónico coincidían con su ideario. La promulgación del Estatuto de Bayona en julio de 1808 por José Bonaparte intentó dar respuesta a esos ideales con medidas tales como la supresión de las aduanas interiores, la libertad de imprenta, la abolición de la tortura en los procesos judiciales, la inviolabilidad del domicilio o la supresión de fueros particulares y privilegios. Aunque eran muchos los aspectos que quedaban en el aire, especialmente el de la relación entre el rey y las Cortes, el estatuto suponía un notable avance político con respecto al modelo absolutista. Los llamados «afrancesados» fueron gentes convencidas de que el Estatuto de Bayona iba a permitir acometer desde arriba las necesarias transformaciones del país de la mano del proyecto paneuropeo encarnado por Napoleón, que hundía sus raíces en la repulsa al absolutismo gestada durante la Revolución francesa. Otros, en cambio, siguiendo la senda trazada por la nación, cuyos intereses el ideal ilustrado decía defender, decidieron resistir el dominio francés en nombre del legítimo rey, Fernando VII, a quien consideraban prisionero en manos del emperador francés. Para contrarrestar los planes napoleónicos, estos patriotas decidieron que, ante el vacío de poder, se imponía la convocatoria de unas Cortes representativas.

Tras innumerables vicisitudes en su elección en toda España y en los territorios americanos, los trescientos diputados que llegaron a componer estas Cortes se reunieron en Cádiz, debido a las dificultades que la guerra creaba para hacerlo en otro lugar.

Durante los tres años que duraron sus sesiones (1810-1813), las Cortes de Cádiz realizaron un impresionante trabajo legislativo. Una de sus primeras normas fue una ley de libertad de imprenta que, pese a sus limitaciones, permitió la creación de un espacio de libertad, inédito hasta entonces, reflejado en los innumerables periódicos y folletos políticos que se publicaron en la ciudad durante esos años. A esa ley le siguieron otras, como la que decretaba el fin de la Inquisición, o la que ordenaba la supresión de los señoríos jurisdiccionales, ambas aprobadas tras intensos debates. Con todo, el gran logro de las Cortes gaditanas fue la célebre constitución, que los diputados aprobaron el 19 de marzo de 1812. A lo largo de sus 384 artículos agrupados bajo diez títulos, esta constitución desgranaba los ideales más avanzados del pensamiento ilustrado posterior a la Revolución francesa. Esta ideología sería conocida en adelante con el nombre de *liberalismo*.

El programa liberal, tal y como se recogía en la Constitución de Cádiz, proclamaba que todos los españoles estaban obligados a albergar «el amor de la Patria», así como a «ser justos y benéficos». Además, «todo español, sin distinción alguna», estaba obligado «a contribuir en proporción de sus haberes para los gastos del estado» y a «defender la Patria con las armas cuando sea llamado por la ley». España se declaraba una nación «perpetuamente católica», en la que se prohibía el ejercicio de cualquier otro credo y se instaba a la enseñanza del catecismo en las escuelas —era ésta la primera vez que se concebía un proyecto de instrucción pública— junto con la gramática, las matemáticas y la enseñanza de las «obligaciones civiles». La separación de poderes, la libertad de imprenta, el derecho al *habeas corpus* o la elección de alcaldes y diputados en Cortes fueron otros

elementos recogidos en este texto que dieron cuerpo al ideario liberal a lo largo de las décadas siguientes.

La Constitución de Cádiz, sin embargo, no incluyó una sola mención ni a las lenguas distintas al castellano ni a las instituciones y leyes de los antiguos reinos. El territorio de la nación española en la península quedó dividido en provincias en las que, además de los alcaldes de cada pueblo o ciudad, se contemplaba la existencia de diputaciones provinciales. En la precariedad del momento no se llegó a concretar cuántas provincias serían o cuál sería la extensión de cada una de ellas, pero es evidente que los redactores del texto tuvieron como objetivo el superar la diversidad fuertemente arraigada en toda España. El programa político ilustrado siempre había abominado de los particularismos, de la diversidad, que entorpecía la igualdad entre todos los ciudadanos y que, se suponía, dificultaba las relaciones entre las gentes que componían la nación. Para ellos, a la altura de 1812, era necesario dar por concluida la heterogeneidad política y lingüística de una vez por todas, suprimiendo las costumbres y vestigios legales de carácter regional que todavía subsistían y que se consideraban productos de un Antiguo Régimen que se pretendía dejar atrás.

Aunque se puede culpar al liberalismo de las Cortes de Cádiz de haber ignorado la diversidad histórica de España, en ese momento las prioridades eran otras. La famosa frase que pronunció, al presentar el texto constitucional, uno de sus redactores, el cántabro Agustín de Argüelles —«Españoles, ya tenéis patria»—, ejemplifica la creencia que tenían los diputados liberales de haber dado a la luz un ideal de convivencia y de libertad para toda la nación en el que habían participado diputados procedentes de toda España y de las colonias americanas. Uno de los diputados más activos en los trabajos de redacción del texto, el catalán Antonio de Capmany (m. en 1813), un ilustrado procedente de una familia de la baja nobleza gerundense, evocaba ese espíritu en uno de sus discursos

ante las Cortes gaditanas: «Aquí no hay provincia, aquí no hay más que Nación, no hay más que España [...]. Nos llamamos Diputados de la Nación, y no de tal o cual provincia: hay Diputados por Cataluña, por Galicia, etc.; más no de Cataluña, de Galicia, etc.; entonces caeríamos en el federalismo, o llámese provincialismo, que desconcertaría la fuerza y concordia de la unión, de la que se forma la unidad». [1] Constitucionalista convencido, partidario de la nación única y defensor de la lengua castellana frente al catalán, Capmany pensaba que lo que estaba ocurriendo en Cádiz no era más que la extensión a toda España del proyecto político que habían encarnado las antiguas instituciones representativas catalanas, a las que, en 1714, «las armas de Felipe V, más poderosas que las leyes», habían hecho callar. Ya entonces afirmaba: «La Francia nos despojó a principios del siglo pasado de los restos de nuestra antigua libertad», lo que constituía un evidente paralelismo con la situación que se estaba viviendo en el momento de la invasión napoleónica.

Posturas como la de Capmany, sucesos como la heroica resistencia de Gerona a los asedios de las tropas napoleónicas, o la entusiasta bienvenida con que fue acogida la promulgación de la Constitución de Cádiz en algunos lugares de Cataluña convencieron a muchos liberales de que una nación española unida bajo los ideales de libertad y progreso era no sólo un proyecto sino también una realidad. En la euforia del momento, sin embargo, no se tuvieron en cuenta otras opiniones, como las de otro diputado catalán, el malogrado Felipe Aner, muerto en Cádiz en 1812, víctima de la fiebre amarilla, pero que tuvo tiempo de redactar unas *Instrucciones* para los diputados catalanes en las que declaraba que «Cataluña no sólo debe conservar sus privilegios y fueros actuales, sino también recuperar los que disfrutó en el tiempo que ocupó el trono español la augusta casa de Austria». Opuesto a cualquier forma de reorganización provincial que supusiera una fragmentación del territorio de su país, Aner

declaraba con contundencia que «nadie es capaz de hacer que los catalanes se olviden que son catalanes».

Los liberales tendieron a asimilar esta postura con la que mantenían otros diputados catalanes partidarios del Antiguo Régimen, como el canónigo de la Seo de Urgel, Jaime Creus (m. en 1825), quien defendía, por ejemplo, que el texto constitucional incluyera en el preámbulo una mención a la Santísima Trinidad y a Dios como supremo legislador. Creus abogaba tanto por subrayar el inquebrantable carácter católico del país como por mantener el paquete completo de la monarquía absolutista, que incluía las leyes civiles y penales privativas de Cataluña, los señoríos jurisdiccionales o la Inquisición. El canónigo justificaba sus puntos de vista por ser «diputado de una provincia que ha sabido sostener la libertad de sus diputados en las Cortes» y se lamentaba de que los catalanes fueran discriminados «viendo que casi todas las prebendas y grandes empleos de su provincia se han dado a sujetos naturales de otras». Uno puede imaginarse a los diputados liberales moviendo la cabeza con desaprobación ante lo que debía de parecerles una muestra de reaccionarismo particularista opuesto al progreso de la nación por parte de este clérigo catalán, quien, por cierto, acabaría siendo nombrado arzobispo de Tarragona por su apoyo militante a la reacción absolutista producida tras la guerra.

Algo similar ocurrió en el caso de los diputados vascos en las Cortes de Cádiz. Los privilegios e instituciones forales se habían mantenido en las llamadas «provincias exentas» vascas y en Navarra a lo largo del siglo XVIII sin haberse visto apenas afectadas por las reformas borbónicas. Los ilustrados vascos describían en sus escritos esta excepcionalidad foral como una forma de gobierno casi paradisíaca en la que convivían el vínculo con la monarquía, el dominio de la aristocracia y el carácter democrático aportado por la hidalguía del pueblo. Mientras los ilustrados del resto de España discutían sobre las nuevas ideas políticas surgidas de la Revolución francesa, los vascos argüían que el suyo era un régimen que desde tiempo

inmemorial había resuelto tales cuestiones. Vizcaya, como señalaba Juan José María Yandiola (m. en 1834), «ya tenía una constitución», distinta a la del resto de España, «que ha hecho felices a sus naturales por espacio de siglos, y sin la cual no podrían existir». Este sentir no era exclusivo de los ilustrados vascos. John Adams, uno de los padres fundadores de Estados Unidos, segundo presidente de este país entre 1797 y 1801, y homenajeado hoy en día con una estatua en el centro de Bilbao, alababa en sus impresiones escritas tras un viaje por la región la forma de gobierno de los vascos, que calificaba de democrática, descentralizada y oligárquica, pues sus gobernantes municipales eran elegidos por los ciudadanos «entre unas pocas familias nobles, limpios, tanto por parte del padre como de la madre, de toda mezcla de Moros, Judíos, conversos, penitenciarios de la Inquisición, etc.».

Al igual que algunos catalanes, los políticos vascos también realizaron dos lecturas distintas de la Constitución de Cádiz. Aquellos que se alineaban con las corrientes del liberalismo la interpretaban como una extensión al resto del país de las libertades consagradas en sus propios fueros. Así lo reconocía incluso el Discurso Preliminar del texto constitucional, en el que se hablaba de la pérdida de libertad de los españoles después de la unión de Castilla y Aragón, exceptuando «las felices provincias vascongadas y el reino de Navarra» gracias al mantenimiento de sus «venerables fueros». Las palabras de un entusiasta defensor de la Constitución de Cádiz —«Vizcaínos, Guipuzcoanos y Alaveses, vosotros habéis prestado el modelo, vuestras leyes han sido el oráculo de la prosperidad nacional»— se correspondían casi milimétricamente con la opinión de la Junta General de Vizcaya, la cual, tras recibir el texto gaditano, se admiraba de «la maravillosa uniformidad que hay entre los principios esencialmente constitucionales de la Constitución política de la Monarquía española y los de la Constitución, que desde la más remota antigüedad ha regido y rige esta provincia». Otros,

en cambio, como el diputado alavés Trifón Ortiz de Pinedo, vieron en la soberanía en manos de una única nación un proyecto homogeneizador que a la larga llevaría a la destrucción de los privilegios vascos, razón por la que era necesario impedir que tal soberanía se aplicara en sus provincias. El germen del conflicto sobre el encaje de la peculiaridad vasca y navarra en el estado liberal estaba así plantado.

Muchos diputados de otras regiones también se opusieron con extrema vehemencia a las nuevas medidas en nombre de la soberanía absoluta del rey, que manifestaban había sido secuestrada por las Cortes. Denominados «serviles» por sus adversarios liberales, estos diputados comenzaron a agitar la idea de que las Cortes eran ilegales tanto en su convocatoria como en su composición. Su postura y la de sus adversarios liberales encontraron eco en panfletos y periódicos que trasladaban a la opinión pública el fragor de sus debates. Fueron muchos los nombres que protagonizaron tales debates en Cádiz durante estos convulsos años, pero uno de ellos es particularmente interesante, porque supone una de las primeras apariciones de la mujer en la arena pública del debate político, lo que apunta a un cambio social soterrado que se había venido produciendo en los años previos. De esta mujer, llamada María Manuela López de Ulloa, no se sabe gran cosa, excepto que era una furibunda defensora del Antiguo Régimen. Colaboradora en periódicos gaditanos a pesar, según ella misma, de tener pocas luces y de ser «impropio» de su sexo, López de Ulloa consideraba a los liberales como «un puñado de filósofos reunidos en Cádiz» cuyos «planes infernales» incluían una idea de la nación que era un delirio contrario a la religión. Desde la publicística liberal no faltaron las réplicas, que también prefiguran lo que habrían de ser los argumentos para excluir a las mujeres de la arena política: aparte de tildar a López de Ulloa de «marisabidilla o marisabijonda (según sea más o menos pandorga)», es decir, según fuera más o menos gorda, y de acusarla de «cotorrear», se le aconsejaba que «mejor la estuviera cuidar de su casa, hacer calceta, y

componer el peluquín a su anciano papá». López de Ulloa no se arredró ante este «estilo chocarrero» repleto de «bufonadas, sarcasmos y ridículas ironías». Y añadía: «Pues siempre se ha respetado nuestro sexo, entre personas de buena crianza y aun entre las más rústicas». Calificando de «ponzoñosos reptiles» a los liberales, López de Ulloa describía el Cádiz de 1812 como un lugar caótico:

> [...] ahora todo está trocado; los caballeros son de nuevo cuño, esto es, vaciados en un molde a la francesa. La moderación y cordura, son antiguallas y vejeces; las razones no convencen, la verdad no tiene fuerza; las opiniones son particulares, se defienden a toda costa como públicas, todo se asegura, nada se prueba; [...] ¡Qué tempestad! ¡Qué tormenta!
>
> A todo se atreven.
> Nada se respeta.
> Divino y humano.
> Todo se atropella. [2]

En 1814, concluida la guerra, María Manuela López de Ulloa estaba en Madrid, donde continuó sus diatribas contra los liberales, «esta caterva de avechuchos», dejando claro que «la osadía de una mujer no se intimida de tan pequeños insectos», y pidiendo la hoguera para sus adversarios ideológicos, a los que calificaba de «ateístas y traidores». Naturalmente, esta mujer, al igual que los diputados serviles de Cádiz, se mostró alborozada cuando Fernando VII regresó a la capital y derogó tanto la constitución como toda la labor legislativa de las Cortes con el argumento de que éstas se habían reunido sin mediar convocatoria regia y de que sus diputados, elegidos de aquella manera, se habían atrevido a dar la vuelta completa al sistema político español sin tener para ello mandato alguno.

Como suele ser habitual, la violencia verbal de autores como López Ulloa fue el preludio de la violencia política. La reacción absolutista producida tras el fin de la guerra y el retorno de Fernando VII, en 1814, trajo consigo una persecución implacable contra los liberales, muchos de los cuales tuvieron que emprender el camino al exilio. En cambio, los diputados serviles, «hombres llenos de venganzas, de envidias y de ambiciones», como los describía un contemporáneo, se encontraron ahora

protegidos por el favor del rey. Una de las primeras medidas que tomó el monarca fue jurar solemnemente los fueros de las provincias vascas y del reino de Navarra, tal y como habían hecho siempre sus ancestros. La idea era volver al sistema político anterior a 1808 como si nada hubiera ocurrido, demostrando que la restauración del absolutismo no estaba reñida con el reconocimiento de las excepcionalidades y privilegios que habían sido consustanciales a ese sistema político. Por una de esas paradojas tan habituales en la historia de España, a lo largo del siglo XIX la defensa de la diversidad estuvo muchas veces vinculada al mantenimiento del Antiguo Régimen, mientras que su supresión resultó ser uno de los puntos del programa renovador del liberalismo político. En la actualidad, ello obliga a los historiadores que defienden los nacionalismos históricos periféricos como formas políticas avanzadas a hacer auténticas acrobacias con la evidencia histórica para afrontar un pasado tan problemático.

La evolución del liberalismo

Aparte del rechazo de Fernando VII a asumir una sola línea del ideario liberal, los sucesos de 1814 también revelaron un aspecto inesperado: la alianza de los partidarios del absolutismo con amplios sectores de unas clases populares que se mostraron poco identificadas con el régimen definido en Cádiz. La enorme paradoja que se desveló después del fin de la guerra fue que, a pesar de toda la retórica relativa a la nación, el ideario liberal todavía estaba lejos de concitar apoyos entre quienes pensaban que su irreligiosidad y cuestionamiento del orden establecido no se diferenciaban mucho del programa napoleónico cuyo rechazo había hecho derramar tanta sangre. Es posible que ello también se debiera a las limitaciones que mostraba el liberalismo político de ese momento. A pesar de los avances que prometía, la Constitución de 1812 excluía del derecho al voto a criados, asalariados y, por supuesto, a las mujeres, y limitaba la

posibilidad de ser diputados a quienes gozaran de «una renta anual proporcionada, procedente de bienes propios». La nación española reconocida en Cádiz tuvo así una interpretación muy restrictiva a lo largo del siglo XIX, pues en la práctica su soberanía era ejercida por un número limitado de ciudadanos. Sólo la Constitución de 1869 reconoció el derecho al sufragio a todos los varones, mientras que hubo que esperar a la de 1931, elaborada durante la Segunda República, para que se reconociera el verdadero derecho al sufragio universal, el que incluía a las mujeres, cosa que se produjo no sin la oposición de algunos elementos progresistas que consideraban que el voto femenino habría de traducirse en un aumento de las opciones políticas conservadoras.

La ausencia de un amplio apoyo social en torno al ideario liberal tuvo consecuencias. Una de ellas fue que, en muchas ocasiones, el ejército se convirtió en actor del cambio político mediante pronunciamientos y levantamientos militares que habrían de marcar la historia de España durante los siglos XIX y XX y que consagraron una cultura de violencia política que, como veremos en el siguiente capítulo, tuvo efectos catastróficos. Fueron muchos los militares que se autoconvencieron en sus cuarteles de que, o bien eran ellos los llamados a imponer por la fuerza los programas que los civiles eran incapaces de gestar o gestionar, o bien estaban obligados a poner orden en una situación política que se estaba yendo de las manos. Sólo hasta 1881, el político liberal José Canalejas calculaba que se habían producido 81 pronunciamientos militares en España a lo largo de las décadas previas.

El primero de estos pronunciamientos fue el protagonizado por Rafael del Riego, un coronel de infantería asturiano. En 1820, Riego se rebeló al frente de sus tropas, proclamando la Constitución de Cádiz y poniendo en marcha una serie de sucesos que obligaron a Fernando VII a proclamar su célebre e hipócrita «marchemos francamente, y Yo el primero, por la senda constitucional». La realidad fue que durante los tres años siguientes —el

llamado Trienio Liberal— el rey hizo todo lo posible por dinamitar dicha senda. A lo largo de esos años se produjeron innumerables levantamientos de partidarios del absolutismo en distintas partes de España que tuvieron que ser reprimidos por la fuerza, en algún caso con la implicación de Riego, creando así el caldo de cultivo para futuras represalias. Cuando finalmente, en 1823, Fernando VII consiguió el apoyo militar de los llamados Cien Mil Hijos de San Luis, reclutados en la entonces ultraconservadora Francia, se consumó la reacción absolutista que tanto había anhelado. Ingenuamente, los liberales, con Riego a la cabeza, pensaron que la llegada de los franceses provocaría las mismas reacciones populares que en 1808. No fue así, y Riego acabó sus días siendo ejecutado públicamente de forma ignominiosa en la plaza de la Cebada, en pleno centro de Madrid.

Aunque la memoria de Rafael del Riego fue reivindicada por generaciones posteriores de liberales, nunca alcanzó la unanimidad social que hubiera merecido tanto su abnegación como su celo patriótico. Le faltó siempre ese fermento popular que hubiera hecho que su figura histórica se convirtiera en un icono mayoritariamente reconocido. Benito Pérez Galdós, que le consideraba un militar mediocre y un pésimo político, dijo de él que era «prueba viva de las locuras de la fama y usurpador de una celebridad que habría encuadrado mejor a otros caracteres y nombres condenados hoy al olvido». De hecho, el par de monumentos que le conmemoran en su Oviedo natal y en Cabezas de San Juan (Sevilla), lugar donde inició su pronunciamiento, sólo han sido erigidos recientemente. Es cierto que el célebre *Himno de Riego*, que cantaban sus tropas durante las largas marchas que emprendieron tras el pronunciamiento, quedó impreso en la memoria colectiva y se convirtió en himno nacional durante la Primera y la Segunda República, pero se trató de un elemento simbólico más ligado a la expresión de una identidad progresista que al personaje propiamente dicho.

El caso de la memoria asociada a Rafael del Riego no es el único. De hecho, los héroes liberales de esta época no han dejado un recuerdo

unánimemente reconocido por la nación, similar al que, por ejemplo, ostentan los líderes de la Revolución francesa. La incapacidad del liberalismo español para construir una memoria nacional en torno a sus héroes lo demuestra un episodio ocurrido durante la denominada Década Ominosa (1823-1833) de los últimos años del reinado de Fernando VII. El protagonista fue José María Torrijos, un héroe de la guerra de la Independencia cuyas convicciones liberales le habían obligado a exiliarse en Inglaterra, de donde zarpó para intentar en 1831 un levantamiento contra Fernando VII que fracasó estrepitosamente en las playas de Málaga. Es muy posible que Torrijos fuera víctima de un engaño por parte del capitán general de la región, Vicente González Moreno, quien había sido su compañero de armas en la lucha contra los franceses y le hizo creer que estaba dispuesto a sublevarse cuando en realidad se trataba de un absolutista de tomo y lomo. Torrijos, como el resto de sus compañeros, fueron ejecutados sin juicio previo por orden directa del monarca («Que los fusilen a todos. Yo, el Rey») en la playa de Málaga, en un lugar hoy convertido en paseo marítimo y transitado por miles de turistas.

La cruel suerte de Torrijos fue objeto de sentidas evocaciones por parte de los escritores románticos de la época. La más desgarradora fue un soneto compuesto por José de Espronceda (m. en 1842) en cuyos versos finales se expresaba el sentimiento de rabia que produjo entre sus contemporáneos liberales su cruel ajusticiamiento:

> Españoles, llorad; mas vuestro llanto
> lágrimas de dolor y sangre sean,
> sangre que ahogue a siervos y opresores,
>
> y los viles tiranos, con espanto,
> siempre delante amenazando vean
> alzarse sus espectros vengadores.

La memoria de este desafortunado revolucionario fue también preservada monumentalmente. En 1842, el Ayuntamiento de Málaga erigió un obelisco en la actual plaza de la Merced sobre una cripta donde se depositaron sus restos y los de sus compañeros. Décadas después, en 1886, ya en tiempos de la Restauración, el gobierno liberal encargó al pintor alcoyano Antonio Gisbert (m. en 1901) la ejecución de un cuadro que conmemorara el fusilamiento ocurrido en la playa de Málaga. El lienzo, de grandes dimensiones y hoy colgado en las paredes del Museo del Prado, es una de las obras maestras de este pintor, que se documentó todo lo posible para dotar de realismo a una escena a la que confirió un fuerte impacto emocional (Fig. 35). Poco antes, el Congreso de los Diputados había adquirido la conmovedora carta que Torrijos escribió a su esposa el día anterior a su fusilamiento: «Voy a morir, pero voy a morir como mueren los valientes. [...] De la vida a la muerte hay un solo paso y ése voy a darlo sereno en el cuerpo y en el espíritu».

A pesar de todas estas loables iniciativas oficiales para exaltar su memoria, que incluso hoy en día se siguen produciendo de la mano de la Secretaría de Estado para la Memoria Histórica, Torrijos nunca ha alcanzado el reconocimiento como héroe nacional que su admirable trayectoria hubiera merecido. Comparado con Viriato, Pelayo o Hernán Cortés se trata de un personaje poco conocido por la mayoría de la población y, desde luego, su recuerdo nunca ha llegado a articular un discurso de unidad nacional en torno a las ideas de libertad y lucha contra la tiranía.

Los héroes del liberalismo español tuvieron que contentarse, como mucho, con dar nombres a las calles de los ensanches urbanos decimonónicos. La falta de un consenso social y político en torno a ellos y a sus ideas impidió que se creara una galería de figuras unánimemente aceptadas en una época muy dislocada ideológicamente. Personajes como Riego o Torrijos evocaban las fuertes divisiones políticas que habían

marcado la centuria —con dos guerras civiles incluidas— y ello obligó al liberalismo español a recurrir a protagonistas históricos más neutros para construir una galería de héroes nacionales que pudieran alcanzar mayor consenso social y político. No fueron, pues, los héroes del presente, que habían dado sus vidas en la lucha por la libertad, quienes subieron al pedestal de la patria, sino figuras perdidas en la noche de los tiempos como Viriato, el Cid o Hernán Cortés. Este nacionalismo historicista era una forma de reconocer que el liberalismo no había acabado de ser «triunfante» en España —de haberlo sido, sus héroes habrían encarnado la memoria colectiva común—, sino que su predominio sólo había sido el laborioso fruto de innumerables vaivenes y compromisos políticos.

Aunque suele usarse el término de *revolución liberal* para definir el largo y complejo proceso que desembocó en la creación del estado español contemporáneo, el final del Antiguo Régimen no se produjo en España ni de forma súbita ni mucho menos revolucionaria. Cierto es que hubo numerosos intentos de llevar a cabo esa revolución por medio de pronunciamientos e insurrecciones populares, pero en todos los casos esos intentos se vieron contrarrestados por reacciones de signo ideológico contrario que consiguieron su propósito de impedir que el liberalismo se implantara en España de forma rápida e incontestada. El estado liberal sólo pudo implantarse después de largos y laboriosos compromisos que permitieron las transformaciones políticas que estaban demandando los vertiginosos cambios sociales y culturales que el país estaba sufriendo. En realidad, fueron esos cambios los que, a la larga, forzaron la ruina del Antiguo Régimen, incapaz de hacer frente a los retos que planteaba una sociedad más compleja de lo que pretendía el viejo orden estamental, y en la que el dominio económico de la burguesía hacía inevitable que se trasladara al ámbito político.

De hecho, la desintegración del Antiguo Régimen comenzó a gestarse ya durante la Década Ominosa, cuando empezaron a aflorar las

contradicciones internas del gobierno absolutista. Un primer intento de llegar a algún acuerdo entre las fuerzas absolutistas y los liberales moderados se produjo al año siguiente de la muerte de Fernando VII con el llamado Estatuto Real de 1834, una carta otorgada más que una constitución. Muy pronto, sin embargo, este instrumento se reveló inservible. La Constitución de 1837 se presentó como una reforma de la constitución gaditana, dado que, en realidad, no nació de un verdadero proceso constituyente, sino que tuvo su origen en otro pronunciamiento —el llamado «motín de la Granja»— y era producto de la ideología y pactos del grupo de liberales al que ese motín llevó al poder. Ocho años después, la Constitución de 1845 fue inspirada por los militares moderados, llegados al gobierno tras la correspondiente asonada del ejército, con el deliberado propósito de excluir del poder a sus adversarios progresistas. La diversidad social, que estaba surgiendo como consecuencia de los inicios de la industrialización y las migraciones del campo a la ciudad, impidió que ese programa pudiera llevarse a efecto. La revolución de 1868, que esas nuevas clases protagonizaron, se plasmó en la Constitución de 1869, que mostraba, por primera vez en la historia de España, un verdadero espíritu laico y democrático. Tal espíritu resultó inaceptable para una parte de las fuerzas políticas y sociales que dominaban el país, lo que se tradujo en una guerra carlista que contribuyó a hacer aún más difícil la complicada tarea de gobernar sobre principios genuinamente democráticos un país tan diverso como era la España de esa época. Tras la breve experiencia de la Primera República y el golpe de estado que consagró la restauración borbónica, la Constitución de 1876, vigente hasta 1931, intentó crear un sistema político de turnos entre los partidos conservador y liberal que pudiera servir de marco a las escasas diferencias ideológicas existentes en el seno de una burguesía ya definitivamente instalada en el poder.

Vista desde esta perspectiva, la compleja historia del siglo XIX en España tiene algo de movimiento pendular que desafía muchas veces nuestra

capacidad de interpretación. Y es que tan importantes como los pronunciamientos e insurrecciones fueron también los compromisos y alianzas que se tejieron en este período, que explican las convulsiones y los logros que rodearon a la implantación del estado liberal. Tal implantación se realizó a trancas y barrancas, y no sin una amplia oposición por parte de los elementos sociales y políticos más reaccionarios, que advertían de los peligros de abrir la caja de Pandora frente a los sectores convencidos de que era necesario que todo cambiara políticamente para que todo siguiera más o menos igual socialmente. Las fuerzas conservadoras tuvieron a este respecto un considerable éxito a la hora de obstaculizar y demorar el triunfo del ideario liberal, lo que les dio un tiempo precioso y unos buenos instrumentos para adaptarse a los nuevos tiempos en las mejores condiciones posibles.

Dos ejemplos pueden servir para ilustrar esto. Las Cortes de Cádiz surpimieron los señoríos jurisdiccionales. Se trataba de los derechos que un determinado señor ejercía sobre las gentes de un determinado lugar, que estaban obligadas a pagarle ciertas rentas o a utilizar únicamente el molino o el horno que pertenecían al señor. Se trató de una medida revolucionaria que, sin embargo, quedó anulada por Fernando VII a su regreso. Fue de nuevo promulgada en 1823, durante el Trienio Liberal, sólo para ser derogada otra vez ese mismo año. El final de los señoríos jurisdiccionales en España sólo llegó en 1837, mediante una ley que puso punto final a esos derechos señoriales que se perdían en la noche de los tiempos. La medida, sin embargo, no afectó a los derechos de propiedad sobre la tierra, que los señores pudieron mantener sin que en muchas ocasiones poseyeran títulos legítimos para ello. De esta forma, el antiguo señor jurisdiccional pudo transformarse sin mucha dificultad en el señorito o el cacique del lugar, conservando intacta su posición social y, en todo caso, aliándose con el representante de la alta burguesía local, muchas veces por medio de enlaces matrimoniales.

Algo similar ocurrió en el caso de la Inquisición. Los liberales de Cádiz argumentaban que el Santo Oficio constituía un estado dentro del estado que reclamaba tener jurisdicción sobre las creencias de los ciudadanos. Tras intensos debates, las Cortes aprobaron su abolición, pero a cambio tuvieron que transigir con la declaración constitucional de la nación española como católica y la prohibición de la práctica de cualquier otra creencia, tal y como veíamos más arriba. De haberse puesto en práctica tal disposición, ello hubiera obligado a los poderes públicos a hacer cumplir ese extravagante mandato constitucional y a perseguir a herejes, judíos o musulmanes allí donde se encontraran. La Inquisición fue también restablecida por Fernando VII en 1814 y no pudo ser definitivamente abolida hasta 1834, después de su muerte. Ello no impidió que todas las constituciones decimonónicas, con la significativa excepción de la de 1869, proclamaran la católica, apostólica y romana como la única religión de la nación española.

Esta definición de la nación española inspiró las líneas maestras del concordato firmado con la Santa Sede en 1851, que estuvo vigente durante cien años hasta la aprobación del Concordato de 1953, ya en época franquista. El de 1851 se basaba en que, siendo la religión católica la exclusiva de la nación española, el estado debía destinar recursos para el mantenimiento del clero, algo que también reconocieron todos los textos constitucionales decimonónicos, incluido el de 1869. En la práctica, este subsidio anual a la Iglesia venía a ser una compensación por las políticas desamortizadoras de los bienes eclesiásticos efectuadas por los gobiernos liberales, algo que en el fondo no resultaba un mal negocio para el clero, que podía así desentenderse de la trabajosa administración cotidiana de sus tierras. La otra conclusión, que se derivaba del catolicismo inherente a la nación y que también recogió el concordato, era que la educación en universidades, colegios y escuelas, tanto públicas como privadas, debía estar conforme a la doctrina de la religión católica. La Inquisición, por lo

tanto, podía haber desaparecido, pero la Iglesia se aseguró la capacidad de llevar a cabo sus labores de adoctrinamiento tanto en su amplia red de establecimientos religiosos como en el resto de las escuelas públicas o privadas. No es de extrañar, por lo tanto, que cuando la Constitución de 1931, elaborada bajo la Segunda República, prohibió taxativamente el ejercicio de la enseñanza a las órdenes religiosas, una medida auténticamente revolucionaria, la Iglesia reaccionara de forma sumamente hostil ante la pérdida de este privilegio y comenzara a suspirar por el derrocamiento del régimen.

El caso de los señoríos jurisdiccionales y la forma en que hubo que acomodar el catolicismo de la nación española al diseño del estado liberal proporcionan dos ejemplos de ese movimiento pendular en el que violencias y acuerdos generaron nuevos equilibrios que mantenían de una forma renovada los antiguos privilegios. En su superficie, ese proceso mostró numerosas turbulencias. Sin embargo, debajo de ellas se adivinan también acuerdos por medio de los cuales las clases dominantes de la España diversa pudieron reconocerse y apoyarse con el fin de preservar y legitimar su dominio.

La gran pregunta es saber por qué a lo largo del siglo XIX las élites españolas no llegaron a crear una conciencia unitaria que ahormara la diversidad política, cultural y lingüística de la nación en aras de unos intereses económicos y sociales comunes. La respuesta a este interrogante ni es simple ni puede decirse que haya sido contestada satisfactoriamente. Obsesionados los nacionalistas españoles por demostrar las contradicciones y deslealtades del vasquismo y del catalanismo políticos, y empeñados los nacionalistas periféricos en subrayar las torpezas y falta de altura de los cerriles gobernantes españoles, no resulta nada fácil entender este fracaso del liberalismo de crear una ideología unitaria. Y es que también en este caso fueron muchos los actores y muchas, y a veces contradictorias o cambiantes, sus motivaciones. También fue muy complejo, y creciente, el

papel de los sectores sociales más desfavorecidos, que presionaban introduciendo reivindicaciones novedosas que las clases dominantes intentaban mantener a raya. La diversidad inherente a la sociedad española, los intentos programáticos del liberalismo por acabar con ella, las nuevas demandas sociales y los compromisos a los que abocó la insistente presencia de esa diversidad y de esa presión social saltaron así a la arena pública, al debate de las ideas, a la acción política, y también, como veremos en el siguiente capítulo, al ámbito de la violencia.

El estado liberal frente a la España diversa: la fractura vasca

La metáfora arquitectónica es muy adecuada para describir la construcción del estado liberal en España desde la muerte de Fernando VII en adelante. La utilizó ya el pensador y político moderado Donoso Cortés (m. en 1853) cuando hablaba de los liberales progresistas como «los albañiles» y de sus correligionarios moderados como «los arquitectos» que aportaban las ideas. Aunque se refería a los sucesos que habían desembocado en la promulgación de la Constitución de 1837, su metáfora bien puede extenderse a toda la época. De entrada, el edificio del estado liberal en España tuvo que construirse con recursos muy precarios. A las enormes pérdidas y destrucciones causadas por la guerra napoleónica hubo que añadir la independencia de las colonias americanas durante esos años. Además, a medida que se construía ese estado, hubo que desmontar también el edificio del Antiguo Régimen, algunas de cuyas partes estaban tan sólidamente asentadas que se hizo necesario reaprovecharlas. Hubo pilares que, en cambio, se erigieron ahora y demostraron tener larga duración, pero algunos cimientos elaborados con materiales de acarreo no resistieron las presiones políticas y sociales que se ejercieron sobre ellos. Finalmente, los muros del edificio que intentaron levantar los albañiles progresistas o

democráticos fueron rápidamente demolidos y sustituidos por otros más acordes con los intereses de los arquitectos moderados.

Suele decirse que el edificio del estado liberal que resultó de todo este proceso demostró ser muy frágil porque no consiguió una amplia legitimación social. El diagnóstico es correcto, pero la causa no estuvo sólo en la mediocridad o en las querellas políticas de sus gobernantes, como suele aducirse. Un factor que impidió que la construcción alcanzara una mayor robustez fue la dificultad objetiva que los arquitectos del estado liberal tuvieron para acomodar en el nuevo régimen a las diferentes élites que dominaban en un país tan diverso y tan poco cohesionado socialmente. Esas élites estaban tan atomizadas, tenían intereses tan contrapuestos y se movían por unos principios ideológicos tan variados y, a veces, confusos que resultó imposible lograr con ellas unos pactos políticos explícitos y duraderos que dieran solidez a los cimientos del estado liberal en todo el país.

Una de las mayores fracturas que se produjeron en la construcción del estado liberal provino de la integración en su diseño del reino de Navarra y de las provincias exentas vascas. Estos territorios apenas se habían visto afectados por los decretos de Nueva Planta del siglo XVIII, de tal manera que en ellos seguían prevaleciendo unos privilegios forales que sus élites consideraban derechos irrenunciables. Tales privilegios (o derechos, según el prisma desde el que se mire) eran muy amplios. La corona sólo recibía algunos impuestos menores de estos territorios, mientras que el resto de los recaudados se gastaba íntegramente en ellos. Tampoco sus hombres servían en los ejércitos del rey, pues sólo estaban obligados a defender su propio territorio frente a un enemigo exterior, y a participar en el servicio de la Armada, al igual que hacía el resto de las poblaciones de los territorios costeros. Este ordenamiento jurídico se basaba en los fueros, cuya vigencia estaba garantizada por el llamado «pase foral», que permitía anular cualquier disposición del poder central que se considerara entraba en

conflicto con su ordenamiento. Los fueros reconocían la existencia de órganos de gobierno propios en cada una de las tres provincias, las llamadas Juntas Generales, cuyos miembros eran designados por los ayuntamientos, mientras que al rey tan sólo le estaba reservado el nombramiento de los corregidores. De hecho, las Juntas Generales se reunían pocas veces al año, de ahí que nombraran a los miembros de las Diputaciones, encargadas de la administración ordinaria, de las que dependían la hacienda, el orden público, las obras públicas y un largo etcétera de cargos. A todo ello se añadía la existencia de aduanas interiores que impedían la exportación del grano o del hierro autóctonos fuera de las provincias vascas, pero permitían la importación de aquellos bienes de consumo de los que carecían.

La ideología «foralista» hizo de los fueros santo y seña de la identidad vasca, argumentando que todos estos privilegios (o derechos) se habían mantenido inalterables desde la Edad Media. Lo cierto es, sin embargo, que sus instituciones y normas habían cambiado mucho a lo largo del tiempo. En concreto, y durante el siglo XVIII, los elementos oligárquicos de las instituciones vascas no habían hecho más que reforzarse. Para ser procurador en las Juntas había que cumplir una serie de requisitos, entre ellos el poseer un determinado nivel de riqueza o no estar manchado por ciertos defectos en cuanto a la limpieza de sangre o al desempeño de ciertos oficios: hasta 1864, por ejemplo, la Junta de Vizcaya estuvo vedada a quienes hubieran ejercido oficios mecánicos, a quienes se dedicaran al comercio minorista o a quienes fueran abogados. Además, tanto el de procurador como otros cargos tendieron a hacerse vitalicios. Este carácter oligárquico, sin embargo, se mezclaba con un fuerte componente comunitario, basado en la idea de la hidalguía universal, en virtud de la cual buena parte de los vascos se consideraban hombres libres que no estaban sometidos a pagar tributos al rey. Por supuesto, ninguno de estos hidalgos tenía en sus venas una sola gota de sangre judía o árabe.

La fuerte conciencia foralista de las clases dirigentes de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava reivindicó siempre la excepcionalidad de sus privilegios (o derechos) frente al carácter homogeneizador que pretendía imponer el estado liberal. A comienzos del siglo XIX, eran ya legión los políticos, escritores y clérigos que ensalzaban las bondades del sistema político de las provincias exentas, retratando una idílica sociedad de hombres libres, orgullosos observantes de sus leyes, que habían hecho de su país un remanso de paz y prosperidad tocado por la gracia divina. Aunque, obviamente, ésta era una imagen que no se correspondía con la realidad —las décadas finales del siglo XVIII, por ejemplo, habían sido particularmente conflictivas—, esta forma de imaginar la comunidad vasca demostró tener un fuerte arraigo y contribuyó a conformar una identidad socialmente transversal que impregnó los posicionamientos tanto de las élites como del común del pueblo vasco a lo largo del siglo XIX.

El intento por parte de la ideología liberal de crear una sola nación soberana sometida a un cuerpo común de leyes estaba destinado a chocar frontalmente contra este conjunto de ideas y privilegios (o derechos) tan fuertemente arraigados en los territorios vascos. También en este asunto, la Constitución de Cádiz había sido pionera. Su artículo 258, por ejemplo, establecía que el «Código civil y criminal y el de comercio serán los mismos para toda la Monarquía, sin perjuicio de las variaciones, que por particulares circunstancias podrán hacer las Cortes». Las posteriores constituciones españolas incluyeron artículos de un tenor similar, apoyados en la idea de que el estado liberal debía descansar sobre unos fundamentos legislativos comunes para todos los territorios de España. Tal y como muchos políticos y escritores vascos se encargaron de advertir, ese planteamiento difícilmente podía ser compatible con la excepcionalidad del régimen foral, por lo que reclamaron siempre el ejercicio del célebre pase foral para seguir ejerciendo el derecho encapsulado en la conocida fórmula «obedézcase, pero no se cumpla».

El ideario liberal partía en este asunto, además, de una notable desventaja: mientras que los fueros vascos y el navarro habían sido compilados desde el siglo XV, los reyes de España, que no eran reyes de España, no habían emprendido ningún proyecto de reunir, sistematizar y promulgar la maraña de leyes de sus reinos de la manera en que lo habían hecho, por ejemplo, los reyes visigodos con el *Liber Iudiciorum*, o Alfonso X el Sabio con las *Partidas*. Las leyes, cédulas y pragmáticas de los sucesivos soberanos se habían venido emitiendo y acumulando sin derogarse unas a otras, o sin relación aparente entre sí, lo que había dado lugar a un considerable batiburrillo legislativo que ningún monarca pudo o quiso codificar. Todavía en 1791, el jurista ilustrado Meléndez Valdés se preguntaba por qué en España los preceptos del código civil, que ocupaban «volúmenes sobre volúmenes de errores y tinieblas», no podían reducirse «a pocas leyes, claras, breves, sencillas». A lo máximo a lo que se llegó fue a recopilaciones de los distintos reinos, emprendidas por juristas castellanos, aragoneses, navarros o vascos, y que proporcionaban una sistematización y referencia de las leyes y fueros diversos que regían en cada territorio. Hubo que esperar nada menos que hasta 1805 para que se realizara la *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, que por vez primera hizo una compilación conjunta de las leyes del reino, incluidas las forales, aunque ya los contemporáneos señalaron que contenía numerosas deficiencias.

Los liberales, empeñados en poner en pie una legislación que fuera la misma para todos los españoles, se encontraron, pues, con el problema de que no existía un cuerpo legal previo unificado que pudiera aprovecharse para construir el armazón legislativo del nuevo estado; otro problema era que existían cuerpos legales en los antiguos territorios con los que era muy difícil, por no decir imposible, construir un todo homogéneo que contentara a todos. La mayor parte de las élites vascas, en cambio, no se cansaban de exaltar las excelencias de su régimen foral como garante de la libertad, el fomento y la paz social. La perspectiva de que el estado liberal se dotara de

unos códigos legales uniformes hizo que esa oligarquía comenzara a temer que sus privilegios de clase, consagrados en los fueros, quedaran engullidos por normativas elaboradas por el estado que no podían admitir excepciones en su aplicación sobre todo su territorio.

La idea de que los tiempos estaban cambiando, y no precisamente para bien, se extendió entre esos sectores de la sociedad vasca debido a las convulsiones de las primeras décadas del siglo XIX. El aumento de las demandas fiscales por parte de un estado español en quiebra, las llamadas a la supresión de las aduanas interiores, las primeras disensiones internas entre las tres provincias vascas (lo que venía a poner en cuestión el célebre lema «*Irurac Bat*», algo así como «las tres, una»), o la idea de los liberales de que había que desamortizar los bienes eclesiásticos, algo aborrecido por el clero y por una población con fuertes convicciones religiosas, crearon un confuso caldo de cultivo de descontento social. Durante los años finales del reinado de Fernando VII comenzaron a crearse partidas armadas cuyo objetivo era defender las tradiciones y el trono, pues eran muchos los que habían llegado a la conclusión de que el viejo orden se estaba desmoronando y que la noción tradicional de hidalguía universal corría el peligro de diluirse en las ideas de ciudadanía que auspiciaba el ideario liberal.

La situación se precipitó en 1833, cuando estalló el conflicto dinástico en el seno de la familia real. Fernando VII había fallecido dejando sólo a una hija menor de edad, Isabel, que quedó como heredera al trono bajo la regencia de su madre, María Cristina. Para ello se habían tenido que modificar deprisa y corriendo los estatutos de la hasta entonces vigente ley sálica que impedían a las mujeres acceder al trono. Carlos, el hermano menor de Fernando, argumentó que esa disposición había sido contraria a sus derechos. Presentándose a sí mismo como el garante del mantenimiento del Antiguo Régimen y con un discurso marcado por un reaccionarismo extremo, el autoproclamado Carlos V logró apoyos militares y políticos en

distintos territorios del país. En las provincias vascas, esos apoyos llevaron a muchos a «echarse al monte», constituyendo partidas que con el tiempo acabaron cristalizando en un verdadero ejército. Ello permitió al pretendiente iniciar una guerra en contra de la regencia de María Cristina que se extendió por distintas regiones de España y que duró hasta 1839. Fue una guerra particularmente cruel y violenta en las provincias vascas, hasta entonces idealizadas como un próspero y pacífico enclave habitado por un pueblo regido por leyes milenarias.

Al igual que ocurre con la guerra de Sucesión, la primera guerra carlista es un fenómeno complejo y que ha estado siempre abierto a muchas interpretaciones, especialmente en los territorios vascos. A pesar de que al igual que aquélla se trató en su origen de un conflicto encendido por una querella dinástica, es evidente que en el País Vasco también intervinieron motivaciones más profundas. Una de las interpretaciones más extendidas es la que ve en ella una guerra civil entre los propios vascos: entre el campesinado, apegado a los valores tradicionales y apoyado por el clero, y la burguesía liberal de las ciudades, en las que el carlismo jamás prendió con fuerza. Otra interpretación, en cambio, habla de la reacción de parte de la sociedad vasca en defensa de sus fueros frente a los intentos del estado español de abolirlos y de suprimir así la legendaria libertad de este pueblo.

La primera guerra carlista fue muy cruenta. Su fin en las provincias vascas se produjo después de que una serie de derrotas de las tropas del pretendiente permitieran al gobierno central desplegar una intensa campaña que anunciaba la compatibilidad entre la paz y los fueros. El célebre «abrazo de Vergara», en agosto de 1839, con el que el general carlista, Rafael Maroto, selló el acuerdo con el general Espartero, contenía el compromiso de discutir en las Cortes de Madrid la cuestión foral. Meses más tarde, en efecto, esas Cortes aprobaban una ley que confirmaba los Fueros de las Vascongadas y Navarra «sin perjuicio de la unidad constitucional de la Monarquía».

El reconocimiento de la realidad foral por parte del estado liberal supuso el inicio de un proceso destinado a concretar el detalle de esa vaga declaración de principios. Fue un proceso tortuoso en el que los foralistas vascos encontraron el apoyo de los liberales moderados, que coincidían con ellos en la defensa de los privilegios sociales y en la necesidad de apoyar un orden político y legal que garantizara la paz social; por su parte, algunos sectores de la burguesía navarra y donostiarra comprendieron que el signo de los tiempos demandaba cambios y se mostraron menos maximalistas en la cuestión del mantenimiento a ultranza de los fueros. Todo ello abrió cauces de negociación que permitieron un acercamiento de posturas que, no sin dificultades, propiciaron acuerdos que aceptaron el mantenimiento de la excepcionalidad vasco-navarra a cambio del acatamiento del orden constitucional. Así, la llamada Ley Paccionada de 1841 transformó al antiguo reino de Navarra en una provincia con una serie de peculiaridades fiscales y de gobierno. Por su parte, el Decreto Pidal de 1844 reconoció una peculiar dualidad en las provincias vascas entre las diputaciones forales y las diputaciones provinciales, estas últimas similares a las del resto de España, pero en la práctica sometidas a aquéllas. Si bien las aduanas interiores habían sido ya suprimidas, tal y como dictaba la lógica del mercantilismo burgués, se mantuvieron los privilegios fiscales, la exención de los vascos del régimen de quintas militares y la encomienda del orden público a los cuerpos de miqueletes guipuzcoanos y de miñones alaveses y vizcaínos, que dependían de sus respectivas diputaciones forales.

La inserción de las provincias vascas dentro del edificio del estado liberal español no significó su asimilación y homogeneización con el resto del país, tal y como habían temido los foralistas más recalcitrantes o como habrían esperado los liberales con mayor visión. Más bien ocurrió todo lo contrario. A lo largo de las décadas siguientes del siglo XIX son innumerables las referencias entre escritores, políticos y publicistas que reivindicaban la identidad del País Vasco o del País Euskaro, como también

comenzó a denominársele en sus décadas finales. Las menciones al «pueblo», a la «nación», a la «nacionalidad» o incluso a la «raza vascongada» y a sus raíces históricas se multiplicaron en discursos, tratados y obras literarias. Ese sentimiento comunitario se reforzó ante los sucesivos fracasos constitucionales del estado español, pues, como muy bien señalaba en 1876 el periodista catalán Mañe i Flaquer, mientras que en el resto de España las sucesivas constituciones servían a cada uno de los partidos «como bandera para conspirar y sublevarse, pero no para gobernar cuando han triunfado, en las cuatro provincias exentas todos los partidos, todos los bandos [...] aman su Constitución y la aman hasta el sacrificio de su vida».

Este consenso social se tradujo en un constante tira y afloja con el gobierno central a la hora de definir la puesta en práctica de nuevas leyes y normas. Cuando, por ejemplo, las Cortes de Madrid aprobaron en 1857 la primera Ley de Instrucción Pública, conocida como Ley Moyano, que declaraba la escolarización obligatoria hasta los nueve años y establecía la creación de una red de escuelas públicas en todas las poblaciones de más de quinientos habitantes, los políticos vascos se movilizaron para conseguir, tras una larga negociación, que el control y la financiación de esas escuelas dependiera de las diputaciones forales. La cuestión del nombramiento de los maestros, que el estado siempre reclamó para sí, pasó a ser otra piedra de discordia. Las diputaciones vascas presionaron para que los docentes fueran gentes con conocimientos de las tradiciones y de la lengua local, algo en lo que, desde luego, no les faltaba razón, pues especialmente en las zonas rurales, y a pesar de la obligatoriedad del uso del español, se precisaban maestros que pudieran tener interlocución con un alumnado que se expresaba en euskera.

Algo similar ocurrió cuando el estado liberal intentó unificar el derecho civil, hasta entonces marcado por la enorme diversidad de las costumbres y legislaciones locales sobre regímenes matrimoniales, herencias y contratos entre particulares que afectaban de manera muy directa a la vida cotidiana

de las gentes. Mientras que en Francia se había aprobado el Código Civil en 1804, en España la cuestión quedó estancada durante décadas, pues ni siquiera los juristas se ponían de acuerdo sobre cómo armonizar las distintas tradiciones legales en esta materia existentes en Castilla, Aragón, Cataluña, Navarra, Vizcaya o Guipúzcoa. Algunos defendían la necesidad de imponer la unidad legal para todos los territorios, pero otros argumentaban que debían reconocerse esas diferencias para luego buscar posibles elementos comunes. El jurista catalán Duran i Bas (m. en 1907), que llegó a ser brevemente ministro de Justicia, se inclinaba por esta segunda opción, argumentando que era un hecho evidente e innegable que «en la España del siglo XIX» existía «la unidad política, pero no la unidad social», por lo que no era conveniente imponer una unidad de derecho mientras existían en su seno «diferencias profundas», como en España acontecía, «respecto a la organización de las más fundamentales instituciones civiles».

Al final, se optó por una fórmula de compromiso. El primer Código Civil español se aprobó en 1889 con unos apéndices que reconocían la posibilidad de que en aquellas provincias en las que seguía vigente el derecho foral éste pudiera conservarse «por ahora» en materia civil. Aunque esta fórmula fue criticada desde la «periferia» por ser excesivamente ambigua, el que había sido ministro de Gracia y Justicia e impulsor del nuevo código, Alonso Martínez, la defendía, diciendo que, de la misma forma que el estado español no podía alterar la legislación de un país extranjero, tampoco podía ni debía «establecer nada con relación a las provincias forales», porque no tenía derecho a poner sus «profanas manos sobre el Derecho foral». Un nacionalista vasco, desde luego, no lo hubiera expresado mejor.

Lo más sorprendente de la excepcionalidad reconocida por el Código Civil de 1889 es que ésta se produjo después de que el régimen de la Restauración hubiera tomado medidas para suprimir en la práctica —que no jurídicamente— el régimen foral de las provincias vascas. La cadena de

acontecimientos que llevó a esta decisión encierra toda esa serie de inciertas paradojas que son tan comunes en la historia de España. En 1868, y en medio de una grave crisis política y económica, había estallado una sublevación militar que bajo el lema de «España con honra» incluía una ambigua llamada regeneracionista que prometía un profundo cambio político y el reconocimiento del sufragio universal. El uso que la deriva autoritaria del moderantismo liberal había hecho de la monarquía a favor de sus intereses políticos puso a la corona en una situación insostenible. La ya entonces reina Isabel II, una figura tan paradójica como interesante, se vio forzada a exiliarse después de un reinado de veinticinco años iniciado cuando apenas era una niña y para el que nunca había estado ni preparada ni muy dispuesta.

Una de las primeras tareas que se impusieron los responsables de la revolución fue convocar unas Cortes constituyentes que alumbraron la Constitución de 1869, un auténtico hito en la historia política de España, pues preveía novedades tales como el sufragio universal masculino, la libertad de asociación y, sobre todo, la libertad de culto. Definida la forma de gobierno como monárquica, hubo que encontrar a un soberano dispuesto a ser el jefe de un estado democrático, cosa que se consiguió, tras muchas dudas e intentos fallidos, en la persona del italiano Amadeo de Saboya. Su reinado, sin embargo, apenas duró dos años (1871-1873), al cabo de los cuales presentó su renuncia. Ello llevó a la proclamación de la Primera República española, en la que también se confeccionó el borrador de un nuevo texto constitucional que no llegó a ver la luz por el pronunciamiento del general Martínez Campos a finales de 1874, que propició la restauración borbónica en la persona de Alfonso XII, hijo de Isabel II. El nuevo régimen estuvo regulado por una nueva constitución, la de 1876, que estuvo vigente hasta el advenimiento de la Segunda República.

La ruptura en 1869 de la legitimidad dinástica, garante hasta ese momento de los fueros, y la proclamación de la libertad de culto provocaron

una conmoción de tal calibre en las provincias vascas que pronto volvió a prender en ellas el apoyo al pretendiente de la rama carlista de los Borbones. La segunda guerra carlista, iniciada en 1872, tampoco se limitó a los territorios de Navarra y el País Vasco, pues hubo de nuevo apoyos armados al pretendiente en Cataluña, Levante y Castilla la Nueva. En todo caso, fue en el norte donde la contienda volvió a adquirir un carácter más encarnizado debido al rechazo frontal de los sectores más tradicionalistas frente a lo que se percibía como una anarquía del estado español que hacía que éste se estuviera deslizando por el peligroso sendero del ateísmo y, por lo tanto, debía combatirse en nombre de la célebre consigna: «Dios, Patria y Rey». El carácter bifronte que siempre había tenido la identidad vasca, y que le había permitido en ciertos momentos pactar con los representantes del liberalismo, mostró aquí su lado más reaccionario, subrayado por el político carlista Ramón Ortiz de Zárate (m. en 1883) cuando proclamaba que la unión vascongada era hija de Dios.

La derrota del carlismo sólo se produjo a principios de 1876, cuando ya era un hecho la restauración borbónica. Resultó lógico que surgiera entonces una amplia corriente de opinión que asociaba al foralismo vasco con sectores ultrarreaccionarios dispuestos a defender por todos los medios, incluida la violencia, unos privilegios que, aparte de Dios, nadie sabía muy bien ni cómo ni por qué habían sido concedidos a ese pueblo. En aquel momento, el proceso de industrialización en Guipúzcoa y, sobre todo, en Vizcaya había ayudado también a gestar las grandes fortunas de la oligarquía vasca a la sombra de la siderurgia, los astilleros y una banca emergente. Ello implicó unos cambios económicos y sociales que no fueron fruto de ninguna agresión exterior destinada a quebrantar la milenaria unidad del pueblo vasco, sino del desarrollo que estaba afectando a toda Europa.

Fue en ese contexto en el que Antonio Cánovas, el arquitecto del régimen de la Restauración, quien no por casualidad era historiador y

también pensaba que España era «un producto de la naturaleza, o de Dios», intentó incorporar de forma más estrecha a los territorios vascos al conjunto del estado. Para ello sacó adelante en julio de 1876 una ley que, sin derogar los fueros, establecía que los deberes constitucionales concernientes al servicio de armas y a la contribución a los gastos del estado se extenderían, «como los derechos constitucionales se extienden, a los habitantes de las provincias de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava del mismo modo que los demás de la Nación».

El golpe asestado por Cánovas al ordenamiento foral no fue, sin embargo, completo. En sentido estricto, los fueros no habían sido abolidos, de ahí que Alonso Martínez decidiera abstenerse en 1889 de poner sus manos profanas sobre las ordenanzas civiles que contenían. Asimismo, Cánovas llegó a un acuerdo con los sectores más transigentes del fuerismo vasco en virtud del cual se estableció el llamado «concierto económico», que permitía a las diputaciones vascas recaudar y gestionar determinados impuestos con la condición de pagar al estado central una cantidad previamente acordada, el célebre «cupo». Bien recibido por la oligarquía vasca, que pasó a disfrutar en la práctica de considerables exenciones fiscales, el acuerdo fue mal acogido por los foralistas intransigentes, que lo tacharon de migajas. En los decenios siguientes, no obstante, el concierto económico pasó a ser asumido como un rasgo innegociable de la excepcionalidad vasca, similar al que habían tenido en su momento los fueros, que quedaron incorporados al imaginario político y colectivo como una referencia histórica ideal de lo que había sido la primitiva organización social de los vascos, que daba sentido a sus aspiraciones de autogobierno o independencia.

La diversidad vasca, compleja y contradictoria, no desapareció tampoco como consecuencia de la suspensión del régimen foral. En las décadas siguientes, y hasta la época de la Guerra Civil, habría de tomar muchas formas ideológicas y políticas: desde la reivindicación étnica, alentada por

los escritos más radicales de Sabino Arana a favor del independentismo en las décadas finales del siglo XIX, hasta las posiciones abiertamente integristas que defendía la Comunión Tradicionalista, bien implantada en zonas de Navarra y del País Vasco y que dio su decidido apoyo a la sublevación del general Franco en julio de 1936, pasando por las posturas ambivalentes del primer Partido Nacionalista Vasco, que también habría de correr un largo y sinuoso recorrido hasta convertirse en una fuerza nacionalista con una impecable convicción democrática hoy en día. En el camino, sin embargo, quedaron múltiples desgarros sociales y políticos, agravios supuestos y reales, y violencias inauditas, como las perpetradas por la dictadura franquista en sus últimos años o las llevadas a cabo por el terrorismo de ETA, basado, nunca debe olvidarse, en una interpretación mítica del pasado del pueblo vasco.

Con todo, el legado más perdurable que dejó el difícil manejo en época contemporánea de la diversidad que encarnaba el pueblo vasco fue una desafección no sólo hacia el sistema político español, sino también hacia el resto de la sociedad que éste encarnaba. Podrían citarse muchos ejemplos de este sentimiento que permite explicar, a veces, comportamientos colectivos que no siempre tienen una fácil interpretación. Me limitaré, sin embargo, a reproducir aquí el breve relato de una vivencia que me parece muy relevadora de una percepción muy extendida en el seno de la sociedad vasca. El relato fue incluido en un calendario de 1881 y su autor era el navarro Arturo Campión (m. en 1937). Este personaje fue diputado en Cortes, miembro de la Real Academia Española, primer director de la Euskaltzaindia y partidario del alzamiento del 18 de julio, al que se adhirió públicamente (dejo al lector la valoración del cúmulo de paradojas). Este breve ejemplo puede servir de muestra de la manera en que esa desafección se incrustó emocionalmente de una forma muy primaria entre quienes la sentían:

> El tren se detenía en la estación. Al mismo tiempo resonó un estruendo espantoso, compuesto de gritos, silbidos, blasfemias, conversaciones, cantos, risotadas, patadas y manotadas; cualquiera hubiese dicho que dentro del tren venía una tribu del Rif.
>
> —¿Qué es eso? —pregunté.
>
> —Un tren de Ceuta —me contestó el jefe de estación.
>
> Todo lo comprendí; no venían los moros, sino sus hermanos. Madrid vomitaba su populacho sobre Guipúzcoa [...]. Allá iban chulos y chulas a introducir una palabra obscena, a sembrar una blasfemia, a matar una costumbre antigua, a sustituir con otra una prenda de traje indígena, en una palabra, a pasar la fétida esponja de la asimilación sobre los puros colores del pueblo euskaro. Esto matará a aquello, decía yo también, fijando los ojos llorosos en mi caserío de Zelayarán. [3]

Más de ciento veinte años después, en 2003, en una película documental titulada *La pelota vasca, la piel contra la piedra*, dirigida por Julio Medem, el líder de la izquierda abertzale, Arnaldo Otegui, hacía una intervención en la que también expresaba un temor similar a ver su pueblo asimilado por la vorágine del mundo moderno:

> Pensamos que el día en que en Lekeitio o en Zubieta se coma en hamburgueserías y se oiga música rock americana, y todo el mundo vista ropa americana, y deje de hablar su lengua para hablar inglés, y todo el mundo esté, en vez de estar contemplando los montes, funcionando con internet, pues para nosotros ese será un mundo tan aburrido tan aburrido que no merecerá la pena vivir.

La defensa emocional de la diversidad vasca ha articulado, pues, de una manera u otra, multitud de posicionamientos políticos, de expresiones culturales y de formas de afirmación colectiva hasta nuestros días. También formas de extremada violencia. Han sido innumerables también los estudios históricos y los análisis políticos que han buscado demostrar las bases míticas en las que se apoya la defensa de esa diversidad, las tergiversaciones del pasado que la nutren, o el componente supremacista que muchas veces las ha acompañado. Y, sin embargo, a pesar de todas estas polémicas y de los vertiginosos cambios económicos y sociales experimentados en los últimos ciento cincuenta años los fundamentos de esa ideología se han mantenido vigentes. El gran dilema del presente consiste en saber si, después de toda la experiencia histórica que hoy en día

conocemos, esa diversidad puede ser asumida como un patrimonio común fuera de las fronteras de Euskadi.

El estado liberal frente a la España diversa: la fractura catalana

Aunque no muy conocido fuera de los círculos de los especialistas del período, el político y escritor catalán Abdón Terradas es un personaje histórico muy destacable por haber sido uno de los primeros activistas que defendió los ideales de democracia, socialismo y república en España, ideas que habían venido gestándose después de las Cortes de Cádiz. Un precursor de estas ideas había sido el periodista y abogado barcelonés Ramón Xauradó i Fábregas, quien en 1832 ya había redactado un esbozo de lo que debía ser una constitución republicana y federalista para España en la que se defendía una confederación de «pequeños estados libres», dado que el despotismo era inherente a las naciones extensas. Xauradó i Fábregas fue ejecutado en 1837 en Barcelona tras haber participado en una de las «bullangas» tan frecuentes en esta ciudad durante tales años. En esos motines, más o menos espontáneos, que también se dieron en otras ciudades españolas, se mezclaban la ira motivada por las noticias de las atrocidades cometidas en el frente por los carlistas, los inicios aislados de un anticlericalismo radical y las conspiraciones insurreccionales de grupos progresistas, frustrados ante la falta de resultados de los acuerdos pactados con los moderados.

Abdón Terradas vivió intensamente ese ambiente en Cataluña durante aquellos años plagados de revueltas y políticas represivas. Nacido en Figueras, y en buena medida autodidacta, había conocido de primera mano la represión del régimen absolutista en Barcelona durante los años de la Década Ominosa, la misma que acabó con la vida de Xauradó i Fábregas, una experiencia que trasladó a una novela titulada *La Esplanada*. Más tarde

se implicó en la organización de sociedades secretas de agitación republicana y de inspiración masónica. Su obra teatral *Lo Rei Micomicó* era una sátira contra la monarquía que alcanzó cierta repercusión en ambientes populares, en los que se representaba a la realeza subrayando sus aspectos más bufos. Influido por las ideas del socialismo utópico, Terradas fue elegido alcalde de Figueras en varias ocasiones, pero siempre acabó siendo depuesto por la autoridad civil o militar y, de hecho, acabó sus días en 1856 confinado en la localidad gaditana de Medina Sidonia.

En 1842, Terradas participó en la publicación del periódico *El Republicano*, editado brevemente en Barcelona, entre cuyos colaboradores se contaba también otro joven ampurdanés, Narciso Monturiol (m. en 1885), que décadas más tarde alcanzaría gran renombre por su diseño de un proyecto pionero de submarino. En octubre de 1842, Abdón Terradas publicó en ese periódico un «Plan de Revolución» que comenzaba con un par de frases lapidarias: «Cuando el pueblo quiere conquistar sus derechos debe empuñar en masa las armas al grito de ¡viva la República! Debe dar muerte a todos los que hagan armas contra él». Según Terradas, la violencia debe limitarse, sin embargo, a quienes sean «hombres del poder», evitando actos de venganza o el ataque a «los indefensos del partido de los vencidos». A continuación, el pueblo tiene que aniquilar todo aquello que sea un obstáculo para el ejercicio de su voluntad (Cortes, trono, ministerios, etc.) y apoderarse de las plazas fuertes, obedeciendo a los caudillos que dirijan la insurrección. Si esos caudillos «quieren dejar en ejercicio alguna autoridad del régimen actual», deben ser tambien fusilados. Tras el triunfo de la insurrección, en cada localidad han de ser nombrados tres administradores con los votos del pueblo, pero si esos administradores intentan «ejercer por sí este acto de soberanía, se les fusila, y se eligen otros». Ocho días más tarde tienen que ser elegidos diputados para la constituyente, que en tres meses deben redactar una constitución para su sanción por el pueblo, que asegurará «un tratamiento a todos sus

funcionarios, educación y trabajo o lo necesario para vivir a todos los ciudadanos». Durante este proceso, «el pueblo debe permanecer en armas y estar presto para usarlas» a fin de evitar que le estafen.

Terradas no era precisamente lo que hoy llamaríamos un pacifista. Al igual que sus opositores políticos, consideraba el recurso a la violencia como una forma legítima de alcanzar sus fines. Pero lo que más llama la atención de las órdenes que daba Abdón Terradas a los aguerridos revolucionarios era que fusilaran sin contemplaciones a cualquier líder de la eventual revuelta que intentara llegar a algún compromiso con el régimen anterior. Esta brutal consigna refleja la creciente sensación de traición que sentían los sectores progresistas más radicales frente al resto de sus correligionarios: las insurrecciones populares se desarrollaban con el apoyo inicial de políticos y militares progresistas, pero, una vez logrados sus objetivos, éstos no tenían reparo alguno en decretar la represión contra quienes hasta entonces los habían apoyado.

A lo largo de su vida, Terradas se vio, de hecho, varias veces en esa tesitura. En Barcelona se inició en 1840 el movimiento que llevó al general «progresista» Baldomero Espartero al puesto de regente en sustitución de María Cristina, la madre de la todavía menor Isabel II. Sin embargo, este militar no tuvo luego empacho alguno en bombardear la ciudad a finales de 1842. El motivo de este bombardeo fue una insurrección, que había estallado en la ciudad, con el apoyo de los republicanos, entre cuyas demandas estaban la descentralización administrativa, la adopción de medidas proteccionistas, reformas democráticas y la destrucción de los muros de la ciudadela, que Barcelona necesitaba para su expansión urbana y que los militares se obcecaban en mantener. La insurrección había costado la vida a varios jefes, oficiales y miembros del ejército, y Espartero no se anduvo con contemplaciones a la hora de suprimirla.

En el verano de 1843, apenas unos meses después del primer bombardeo de Barcelona, la situación volvió a repetirse casi calcada. Los enemigos de

la regencia de Espartero habían conformado una amplia y confusa coalición contra el general que abarcaba desde moderados hasta republicanos con la inevitable presencia de miembros del ejército y de gentes del común armadas. Tras haber triunfado el pronunciamiento militar, los líderes moderados se aseguraron la renuncia de Espartero como regente, obligándole a emprender el camino al exilio. Para dar por concluido el período de la regencia, forzaron la proclamación como reina de Isabel II, quien apenas contaba entonces con trece años de edad. A continuación, decretaron la disolución de las juntas locales, que habían surgido en todo el país en apoyo de los sublevados, e iniciaron la consabida represión contra todos aquellos que se negaban a deponer las armas hasta que todas sus demandas políticas se vieran cumplidas. Ése fue el caso de ciudades como Zaragoza, Vigo, León o Almería, pero sobre todo de Barcelona, donde se creó una junta cuyas propuestas incluían ideas para el cambio político, tales como el sufragio universal masculino, la reducción del ejército, la libertad religiosa y de imprenta, así como la despolitización en el nombramiento y cese de funcionarios. El general Juan Prim, oriundo de Reus, que pocos meses antes había sido aclamado en la ciudad como adalid del golpe contra Espartero, fue ahora el encargado de acabar con la insurrección de la ciudad a golpe de cañonazos con un bombardeo que produjo más de trescientos muertos. La ciudad acabó capitulando con la aquiescencia de las clases burguesas y terratenientes, recelosas del amplio protagonismo popular que estaba adquiriendo la insurrección, conocida con el nombre de la Jamancia. En Figueras, Abdón Terradas intentó liderar una resistencia numantina, pero hubo de salir poco después hacia el exilio. Este conato de revolución tuvo como consecuencia también la implantación en la práctica de un estado de excepción en Cataluña durante los quince años siguientes, impuesto por los 13.000 soldados desplegados en el país, de los que 6.500 se encontraban acuartelados en Barcelona.

Aunque muy activo, Barcelona no fue el único foco de republicanismo democrático en España durante esos años. Hubo periódicos de esta tendencia en ciudades como Albacete, Málaga y, sobre todo, Madrid, donde se publicó, entre 1840 y 1843, *El Huracán*, un periódico republicano cuyos contenidos eran leídos en sesiones públicas que, en Sevilla, congregaban a cientos de personas. Aunque siempre minoritarios en las elecciones a diputados en Cortes, políticos de tendencias democráticas y republicanas eran elegidos, e incluso triunfaban, en las elecciones municipales en toda España, como muestra el caso de Abdón Terradas en Figueras. Esto explica por qué una de las obsesiones de los gobiernos centrales de esta época era controlar el nombramiento de los alcaldes, que aseguraban los resortes del poder local. Sin embargo, los republicanos eran una fuerza muy presente en todo el país y sus ideas, teñidas de un utopismo tan simple como efectivo, tenían el potencial de atraer a amplios sectores populares. En una carta publicada en *El Huracán* a finales de 1841, una mujer, Zoila del Cornejal, viuda de un administrador de Correos, se presentaba a sí misma y a su criada como «nuevas adalides que aparecen en el campo democrático» y advertía a quien «saliera por hay [*sic*] gritando que a las mugeres no les atañe meterse en cuestiones de política» que tuviera en cuenta que merecen «bien de la patria» y son «acreedoras a la consideración de los españoles». Las mujeres tenían, además, «derecho a exigir de los hombres la tolerancia». Zoila se refería en su carta a las discusiones políticas que tenía con su criada, quien afirmaba, en plena consonancia con las doctrinas republicanas, que «los reyes no son más que unos administradores que el pueblo nombra para que cuiden de sus riquezas y por consiguiente tienen facultades para echarlos a patadas de sus dominios cuando se les pone en el caletre». [4]

Las ideas republicanas arraigaron, sin embargo, con especial fuerza en Cataluña. A ello ayudaba la fuerte apuesta que hacían los republicanos por un federalismo inspirado en el modelo de Estados Unidos, y para el que

algunos llegaban incluso a proponer el proyecto de unión ibérica con Portugal bajo un mismo gobierno republicano. Las reivindicaciones sociales de este republicanismo, basadas en las ideas del socialismo utópico previas a la aparición de las obras de Karl Marx y Friedrich Engels, también calaron en el naciente proletariado que, en Cataluña, estaba apareciendo como consecuencia de la Revolución Industrial. Uno de los primeros ejemplos de asociacionismo entre trabajadores se dio entre los tejedores de Barcelona, que se unieron para reclamar mejores salarios e instaurar diversas formas de solidaridad obrera, como las ayudas mutuas y otros tipos de apoyo social.

El pronunciamiento que, en el año 1854, volvió a llevar a Baldomero Espartero a la presidencia del gobierno, y que acabó con una década de ejecutivos moderados, hizo pensar ingenuamente a muchos que, con los progresistas de nuevo en el poder, las asociaciones de trabajadores podrían florecer en todo el país. Por alguna razón, el general manchego concitaba amplias expectativas populares, algo que ni siquiera Karl Marx, en un artículo que le dedicó en el *New York Daily Tribune*, era capaz de explicarse. Naturalmente, tales esperanzas no se cumplieron, y el recién instaurado gobierno de Espartero acabó sin contemplaciones con movilizaciones como las de los jornaleros de Madrid que trabajaban en obras públicas y pedían aumentos de salario. En Barcelona, el capitán general allí nombrado prohibió los sindicatos con el objetivo de «acabar con las huelgas y con el problema obrero». Ello provocó la huelga general de junio de 1855 en Barcelona, la primera acción de este tipo de la historia de España. Por una de esas paradojas de la época tan difíciles de explicar, y que hubiera obligado al mismísimo Marx a mesarse pensativo su abundante cabellera, los huelguistas barceloneses lanzaron la proclama de «Viva Espartero. Asociación o muerte. Pan y trabajo», al tiempo que enarbolaban en sus manifestaciones retratos del militar responsable del bombardeo de la ciudad doce años antes. Uno de los lemas que circulaban entre los

trabajadores decía: «*Y perque nols engañen / dos pillars hi ha posat / lo un es Espartero / i l'altre la Societat*».[5] Valiéndose de este extraordinario ascendiente, y en su calidad de presidente del gobierno, Espartero consiguió convencer a los huelguistas para que confiaran en él y negociaran, pues «era un hijo del pueblo que nunca ha engañado al pueblo». Los ánimos se calmaron y se llegó al compromiso de enviar una *Exposición de la clase jornalera a las Cortes* para que éstas elaboraran una ley que regulase las relaciones laborales y autorizara los sindicatos. El escrito fue remitido con el apoyo de 33.000 firmas obtenidas en toda España, la mayor parte de ellas procedentes de Cataluña, pero las convulsiones políticas del período y la definitiva caída de Espartero en el verano de 1856 acabaron relegándolo al olvido.

He querido detenerme en el detalle de estos acontecimientos porque ponen de relieve la complejidad de la situación que se vivía en esa época. Como militar, Espartero no era precisamente Napoleón, y como político se desempeñó de forma no menos mediocre, dilapidando todo el enorme poder que llegó a acumular. Y, sin embargo, fue un personaje admirado y respetado en España, y sobre todo en Cataluña, donde las loas a Espartero en castellano y catalán —«*l'heroe de la llibertat*»— llegaron hasta el extremo de que en Barcelona y otras localidades catalanas se celebraba el 27 de febrero, día de San Baldomero, conocido entre el pueblo como el día de San Espartero. Después de la revolución de 1868 y de la deposición de Isabel II, hubo incluso iniciativas desde Cataluña que propusieron que Espartero, por entonces un anciano retirado en Logroño, fuera coronado rey.

Por qué gozó de tanta popularidad quien hoy es recordado como un espadón que contribuyó con su torpeza a aumentar el caos político de la época es algo tan difícil de explicar para nosotros como en su época lo era para Marx. Es posible que influyeran en ello sus orígenes populares. El padre de Espartero era un carretero del pueblo manchego de Granátula de Calatrava y, frente a la galería de militares y políticos procedentes de la

aristocracia o de la burguesía adinerada, la suya era la historia de un hombre del pueblo que gracias al ascensor social del ejército había subido desde soldado raso hasta el rango militar más alto. Tras acabar con la sublevación carlista había sido distinguido con el título nobiliario de duque de la Victoria y cuando tuvo que exiliarse, tras abandonar la regencia, se codeaba en Londres con lo más granado de la realeza y la nobleza británicas. Su propio nombre, Baldomero Espartero, que había cambiado siendo muy joven al ingresar en el ejército— en realidad, se apellidaba Fernández-Espartero Álvarez—, era ya en sí mismo una consigna que subrayaba sus orígenes populares. Por una de esas extrañas coincidencias que a veces se dan con algunas figuras históricas, para el pueblo era «uno de los nuestros», mientras que, para las clases dirigentes, Espartero era el garante del orden cuando las cosas se desmandaban.

El caso de Espartero muestra que, en Cataluña, durante esos años la cuestión nacional podía estar presente, pero no se consideraba incompatible con la pertenencia a la nación española. Nada impedía, por ejemplo, al entonces joven barcelonés Víctor Balaguer (m. en 1901) hacer los más encendidos elogios a la figura de Espartero, pero también definir a España como un «*estat plurinacional*» que conseguiría la «*llibertat nacional*» gracias a un «*sistema polític avançat*». Sin embargo, Balaguer, que tuvo una intensa vida política y literaria —acabó siendo ministro en los gobiernos de la Restauración— también era muy consciente de la unilateralidad creciente del nacionalismo español: «Castilla es España para los historiadores generales. Hablan siempre del pendón castellano, de los leones y las torres, de las glorias y libertades castellanas, y escriben muy satisfechos la historia de Castilla creyendo escribir la de España. Grave error». Más de cien años después, las consecuencias de todos estos errores todavía se dejaban sentir: en 2008, el Ayuntamiento de Barcelona decidió cambiar el nombre de dos calles dedicadas a Espartero —el carrer del Duc de la Victòria y el passatge del Duc de la Victòria— argumentando su

responsabilidad en el bombardeo de la ciudad en 1842. Un detalle digno de ser mencionado, sin embargo, es que el nomenclátor callejero de la ciudad, y muy en especial el de su Ensanche, que se remonta a la segunda mitad del siglo XIX, fue revisado y creado por el mismísimo Víctor Balaguer, responsable de que la trama urbana del actual centro de la ciudad esté plagada de nombres de calles con referencias a la historia de Cataluña y de España —Les Corts, Pau Claris, Jaume I, Lepanto, etc.—. La historia tiene estas cosas.

Durante buena parte del siglo XIX, los liberales y demócratas catalanes contribuyeron de una manera u otra a la construcción del estado español sin poner nunca en cuestión su legitimidad. Para ellos, los antiguos fueros e instituciones habían quedado enterrados por los decretos absolutistas de Nueva Planta, y, contrariamente a lo que pretendían los foralistas vascos, su prioridad era la construcción de un «*sistema polític avançat*». En ese empeño podía darse una doble adscripción identitaria —«España es la nación, Cataluña es la patria»— que les parecía perfectamente compatible, y que se ajustaba muy bien a los intereses económicos que tenía en el resto del país una región que ya comenzaba a ser considerada como «la fábrica de España». Ni siquiera los filólogos que estudiaban la lengua catalana, o los historiadores que empezaban a desenterrar y sistematizar el gran legado documental de la corona de Aragón en la Edad Media, planteaban sus trabajos como una reivindicación nacionalista, sino más bien como elementos de una herencia propia que complementaba a la del resto de España.

Durante las últimas décadas del siglo XIX y a comienzos del XX, este panorama, sin embargo, empezó a cambiar. Fue entonces cuando emergió una fuerte conciencia nacionalista que, por primera vez en doscientos años, volvió a poner seriamente en tela de juicio la vinculación de Cataluña con el resto de España. Los historiadores del período han dado algunas razones políticas y culturales que ayudan a entender el desarrollo del proceso. Se ha

señalado, por ejemplo, que entre 1814 y 1899 sólo hubo tres jefes de gobierno catalanes y que todos ellos ejercieron durante el llamado Sexenio Revolucionario (1868-1874); de los casi 85 ministros nombrados en ese mismo período tan sólo 22 fueron catalanes, pese al gran peso que Cataluña tenía en la economía española. A pesar de su colaboración activa en el proceso de construcción del estado, las élites centrales habrían impedido, pues, la proyección política de Cataluña sobre el resto de España.

Esta circunstancia, unida a la involución ideológica que supuso en muchos aspectos el régimen de la Restauración, acabaron activando la opción catalanista. Según la interpretación más extendida, se trató de la expresión de frustración política ante la evidencia de que era imposible la plena participación de Cataluña en el estado español, tanto desde el punto de vista de la acción de gobierno como desde la perspectiva del impulso democratizador que desde esa región se demandaba insistentemente. Tal interpretación es, sin duda, correcta, pero también es verdad que este radical replanteamiento del encaje de Cataluña en España coincidió con los vertiginosos cambios socioeconómicos que se estaban produciendo en el país durante esas décadas, lo que también hubo de influir en dicha tesitura.

No hay duda de que, desde algunos sectores de Cataluña, tal y como ya hemos visto, se habían abanderado formas de gobierno más avanzadas que las que estaba dispuesto a asumir el liberalismo español. Tras el fracaso del Sexenio Revolucionario algunos políticos catalanes se convencieron de la imposibilidad de que el federalismo fuera asumido con todas sus consecuencias en el resto de España, razón por la que comenzaron a decantarse por una vía política exclusivamente catalana para solucionar el problema del encaje de su país en el sistema político de la Restauración. La figura que ejemplifica esta evolución es el barcelonés Valentí Almirall (m. en 1904), federalista convencido, que dio un giro después del fracaso de la Primera República para concentrarse en la reivindicación exclusiva de la especificidad histórica y política de Cataluña. Almirall, un admirador del

positivismo científico que favoreció la traducción de Darwin al catalán y creía en el análisis riguroso de la realidad social, sentó las bases de una percepción destinada a tener una larga vigencia: la de una Castilla estéril, autoritaria y guerrera, cuyos valores y políticas se oponían frontalmente al dinamismo económico, social y democrático de Cataluña. De ahí la lógica de la reivindicación catalanista, que necesitaba sacudirse de unas ataduras que limitaban su potencial.

No obstante, el autoritarismo castellano podía ser muy útil en un escenario marcado por una conflictividad social creciente motivada por las demandas de una clase obrera cada vez más movilizada, organizada y articulada ideológicamente. Durante la Primera República no fueron sólo las clases conservadoras «españolas» las que rechazaron su modelo excesivamente democrático; también en Cataluña a nadie le pasaron inadvertidas las consignas socialistas en las proclamas de los trabajadores que habían apoyado la república federal. Cuando los obreros textiles catalanes, por ejemplo, comenzaron a protestar por la introducción de maquinarias y procesos productivos que multiplicaban su trabajo y reducían el número de empleados, su idílica alianza con el dueño de la fábrica en nombre de los ideales republicanos y federalistas empezó a resquebrajarse. Esta diversidad de intereses abrió las puertas a una conflictividad que, desde finales del siglo XIX, empezó a ser endémica. Bien es cierto que en esa conflictividad la mediación de las autoridades locales catalanas, generalmente de orientación progresista, era preferible y más efectiva de lo que podía ser la intervención del capitán general de turno, pero la fuerza represiva de éste era siempre un último recurso para mantener el ansiado orden social, lo que para las élites económicas del principado contaba, además, con la ventaja de que podía ser achacada al cerrilismo intransigente del gobierno de Madrid. Esta paradójica situación no hizo más que exacerbarse durante las primeras décadas del siglo XX, que fueron especialmente violentas y conflictivas en Barcelona por las acciones

huelguísticas de los sindicatos obreros y las respuestas cada vez más violentas de la patronal.

Los sucesivos gobiernos de la Restauración contaron con que la necesidad de preservar el orden social y la aplicación de las medidas arancelarias proteccionistas, que era lo que las élites catalanas también demandaban, fueran argumentos suficientes para garantizar su aceptación del modelo de país que defendían. Las heridas producidas por la «lepra revolucionaria» del Sexenio Democrático, cuyos devaneos federalistas habían desembocado en el fenómeno del cantonalismo, justificaban, en opinión de los teóricos de la Restauración, la necesidad de potenciar el nacionalismo español por medio de símbolos, conmemoraciones o hitos de una historia común que todos podían y debían aceptar y compartir. Al fin y al cabo, el liberalismo catalán siempre se había mostrado dispuesto a colaborar en la construcción del estado liberal, y no había motivos para pensar que pudiera darse la desafección por parte de unas élites cuyas ideas catalanistas no transitaban tanto fuera de la región como los viajantes catalanes que, aprovechándose de la extensión de la red de ferrocarriles, se movían de un lado a otro de España ofreciendo sus productos, especialmente los textiles. El gran movimiento de renovación cultural producido a partir de los años sesenta en la Cataluña finisecular, la Renaixença, no pasaba de ser, siempre a los ojos de los nacionalistas españoles, más que una demostración de orgullo regionalista, y la revitalización del «dialecto catalán», una muestra del gusto romántico por los particularismos. En 1887, el polígrafo santanderino Marcelino Menéndez y Pelayo, una de las figuras clave en la construcción del discurso español más reaccionario, y buen conocedor de la lengua y la cultura catalanas, consideraba el catalanismo «una aberración meramente retórica contra la cual está el buen sentido y el interés de todos los catalanes que trabajan; debe ser perseguido sin descanso, porque puede ser peligroso si se apoderan de él los federales como Almirall, que ya han comenzado a

torcerle y a desvirtuar el carácter literario que al principio tuvo. El tal Almirall es un fanático todavía de peor casta que Pi y Margall, a quien siguió en un tiempo, pero cuyo catalanismo ya no le satisface o le sabe a poco. Está haciendo una propaganda antinacional de mil diablos».

Considerar el catalanismo como «una aberración meramente retórica» demostró ser a la larga un error mayúsculo. El nacionalismo español siguió construyendo desde finales del siglo XIX su relato como si nada estuviera pasando, glorificando las raíces de una nación unida en nombre de la religión católica e impulsada por la misión histórica de Castilla. Es en esta época, por ejemplo, cuando se construye de forma definitiva el mito de la batalla de Covadonga como lugar de la memoria unido al origen de la nación española. El lugar donde el caudillo astur, Pelayo, derrotó a un ejército árabe se encontraba en ese impresionante enclave en medio de los Picos de Europa, marcado por una cueva, la célebre Cova Dominica. Allí se levantaba una pequeña colegiata y una capilla de madera dentro de la cueva, que fueron destruidas en 1777 por un incendio propagado por la presencia en el santuario de exvotos tales como mortajas infantiles o coletas de pelo, una buena muestra del carácter semipagano que siempre había mantenido el lugar. La actual basílica de Santa María la Real de Covadonga, construida entre 1877 y 1901, fue un empeño del rey Alfonso XII que coincidía con el momento en que empezaba a popularizarse la palabra «Reconquista» para designar la lucha de la cristiandad ibérica frente al islam.

Nadie pareció caer en la cuenta tampoco de que en términos históricos Cataluña también contaba con un pasado tan reconocible como el castellano. La documentación medieval catalana, por ejemplo, una de las más ricas de toda la Europa medieval, comenzó a ser publicada y puesta en valor por una escuela de espléndidos filólogos y eruditos catalanes, como el archivero Próspero Bofarull (m. en 1859). Puestos a elaborar un relato histórico, Cataluña contaba con unos mimbres tan sólidos como los castellanos para fundamentar un discurso nacional propio. Enfrascados en

la visión consagrada en la *Historia de España* de Modesto Lafuente y sus epígonos, las élites intelectuales españolas de la Restauración no vieron venir el formidable reto que, súbitamente, se les planteaba. El desastre de 1898 con la pérdida de Cuba y las Filipinas dio lugar a una amplia literatura regeneracionista en la que la consumación del declive de la antigua nación imperial se analizaba desde perspectivas muy diferentes, pero en las que apenas encontró eco la discusión sobre el difícil ensamblaje de una nación tan diversa. Era más fácil generar sesudos debates sobre la necesidad de europeizar a España o de españolizar a Europa que encontrar fórmulas que permitieran reparar las fracturas que estaban comenzando a aflorar en el maltrecho edificio del estado liberal.

En 1882 Valentí Almirall se convirtió en uno de los promotores de la creación del Centre Català, una asociación civil encaminada a defender los intereses de Cataluña. El difícil carácter de Almirall y las discrepancias ideológicas existentes más allá de la reivindicación catalanista llevaron a una escisión de los sectores conservadores, que crearon la Lliga de Catalunya. Con el tiempo, esta Lliga consiguió agrupar a asociaciones ciudadanas de distinto signo para la constitución de la Unió Catalanista, que en 1892 publicó un documento conocido como las *Bases de Manresa* cuyos diecisiete puntos demandaban, entre otras cosas, la antigua legislación e instituciones anteriores a los decretos de Nueva Planta, la oficialidad única de la lengua catalana o el antiguo uso de reservar los cargos públicos sólo a los catalanes.

La historia del catalanismo político hasta el inicio de la Guerra Civil, es muy compleja. Las propuestas de autogobierno formuladas desde Cataluña encontraron una fuerte resistencia por parte de los partidos dinásticos de la Restauración, lo que no impidió tímidos avances como la creación en 1914 de la Mancomunitat de Catalunya, que durante diez años gestionó algunas políticas educativas, de infraestructuras o culturales hasta su disolución, impuesta en 1925 por la dictadura de Primo de Rivera. La presencia en

Madrid de políticos como Francesc Cambó, el abogado, convertido en millonario y líder de la Lliga Regionalista, tuvo el efecto paradójico de estrechar los vínculos con las élites centralistas y, al tiempo, provocar una creciente desconfianza mutua. Lo que para los unos era una cuestión de incomprensión hacia unas razonables propuestas de autogobierno, para los otros era una cuestión de hartazgo hacia unas reivindicaciones inacabables que parecían configurarse como peldaños sucesivos hacia el objetivo final de la independencia. Todos sabían que, en el fondo, lo que latía era un sentimiento de desafección por parte de las élites gobernantes catalanas que tuvo ocasión de manifestarse en momentos de crisis, como en 1934 o en 1936.

Como tantas veces ocurre, fue un poeta quien mejor supo expresar este sentimiento de desafección. Lo hizo el barcelonés Joan Maragall (m. en 1911) en un bello poema compuesto en 1898, el año de la pérdida de las últimas colonias, la célebre *Oda a Espanya*:

> Escolta, Espanya, — la veu d'un fill
> que et parla en llengua — no castellana:
> parlo en la llengua — que m'ha donat
> la terra aspra;
> en 'questa llengua — pocs t'han parlat;
> en l'altra, massa.
>
> T'han parlat massa — dels saguntins
> i dels qui per la pàtria moren;
> les teves glòries — i els teus records,
> records i glòries — només de morts:
> has viscut trista.
>
> [...]

On ets, Espanya? — No et veig enlloc.
No sents la meva veu atronadora?
No entens aquesta llengua — que et parla entre perills?
Has desaprès d'entendre an els teus fills?
Adéu, Espanya! [6]

Capítulo 9

LA VIOLENCIA CONTRA LA DIVERSIDAD

La violencia en nombre de Dios y/o de la patria vasca

El largo siglo XIX dejó en España un legado de extrema violencia como el país no había conocido desde la época medieval. Fue una violencia gestada ya durante la guerra de la Independencia, que, aparte de alcanzar un pavoroso número de víctimas y pérdidas materiales, fue una contienda que dejó tras de sí un imponente arsenal de ideas y de armas en muchas y distintas manos. En las décadas siguientes, esas ideas y esas armas se usaron numerosas veces en las luchas entre absolutistas y liberales, o entre moderados y progresistas, que cifraban en pronunciamientos militares o insurrecciones las expectativas de cambios políticos en el país. A medida que avanzaba el siglo, y sobre todo durante su segunda mitad, la creciente conflictividad social dio también un protagonismo cada vez mayor a unos sectores populares con los que el liberalismo apenas había contado hasta entonces. En el implacable clima político creado ya por aquella época en España, las reivindicaciones de estas clases encontrarán en muchas ocasiones como única respuesta los mamporros, las torturas y las balas.

En la creación de esta cultura política marcada por la violencia, el estallido de la primera guerra carlista en 1833 fue un acontecimiento decisivo que vino a culminar dos décadas previas en las que los enfrentamientos ideológicos ya habían tomado a veces un sesgo armado. La

primera lucha que en cientos de años enfrentaba a dos bandos enemigos de la población autóctona en una guerra civil entrañó la normalización de una violencia que se planteaba bien como reacción a la existencia, real o supuesta, de agravios o agresiones previas, o bien como medio para alcanzar objetivos políticos que, se pensaba, no se podían lograr de otro modo. Nunca sabremos qué derroteros hubiera tomado la política española del siglo XIX de no haberse producido este conflicto armado (los amantes de la historia contrafactual, «qué hubiera ocurrido si», tienen aquí abundante material de reflexión a cuenta de los espermatozoides de Fernando VII), pero es evidente que contribuyó a agravar el clima de conflictividad violenta que se había instaurado en el país durante las primeras décadas del siglo. Los efectivos militares desplegados en ella superaron en algunos momentos a los de la guerra de la Independencia, y en muchos núcleos pequeños, pueblos y aldeas la aparición de partidas carlistas o del ejército de la Regencia provocó desmanes, represalias y fracturas sociales.

La guerra dio lugar, además, a una cultura de bandos en la que la pertenencia a un lado u otro se convirtió en cuestión de vida o muerte. El general carlista Tomás de Zumalacárregui (m. en 1835), conmemorado hoy en día en el callejero de muchas ciudades vascas, consiguió imponer su dominio militar decretando el fusilamiento de las autoridades locales en Navarra y Álava que rehusaban pasarse a sus filas, mientras que su estrategia de ejecutar a prisioneros y civiles, en la que se incluían vergonzosas violencias contra las mujeres, logró imponer un clima de terror que facilitó sus supuestas hazañas militares. Las fuerzas de la Regencia respondieron usando tácticas de terror semejantes, y si alguien destacó en ese siniestro cometido fue el general Martín Zurbano, conmemorado en Madrid con su correspondiente calle. En el otro frente de la guerra, el que se desplegó en la zona del Bajo Aragón, especialmente el Maestrazgo, la violencia indiscriminada tiene un nombre propio: el del tortosino Ramón Cabrera —con una plaza a su nombre en su ciudad natal—, cuya decisión

de fusilar a alcaldes que no cumplieran sus órdenes motivó la represalia del bando cristino, que ordenó la ejecución de su madre, lo que, a su vez, dio pie para que el denominado «Tigre del Maestrazgo» diera rienda suelta a sus propias salvajadas, que no pararon mientes ni en mujeres ni en niños, alguna de ellas, además, aderezada por escenas tan brutales como la de un banquete en el que el personaje comía y bebía mientras los pelotones de fusilamiento cumplían su encargo. La violencia desplegada por ambos bandos llevó incluso a intervenir al gobierno inglés, que promovió en 1835 el llamado «Convenio Eliot», que intentaba asegurar un tratamiento de los prisioneros algo más humano que el que los dos ejércitos venían desplegando. En 1840, la primera guerra carlista llegó a su fin gracias a las victorias militares de la Regencia y, sobre todo, al Convenio de Vergara, que preveía la integración en el ejército regular de la oficialidad del pretendiente. El carlismo había sido derrotado, pero no vencido, y, desde luego, ningún militar de ninguno de los dos bandos tuvo que rendir cuentas por las atrocidades cometidas durante la guerra.

El hecho de que la violencia carlista consiguiera un amplio respaldo popular en muchas zonas del país, pero especialmente en las Vascongadas y Cataluña, ha desafiado siempre la comprensión de los historiadores. Es muy difícil distinguir en las partidas carlistas las convicciones ideológicas de lo que eran conductas similares al bandolerismo, en el que un jefe carismático reunía a un puñado de hombres leales a su persona que vivían sobre el terreno y buscaban atraerse el apoyo incondicional de las poblaciones y autoridades locales por las buenas o por las malas. Las motivaciones de los integrantes de estas partidas podían ser muy variadas: desde gentes desarraigadas socialmente hasta personas movilizadas por fuertes convicciones, generalmente de una simpleza extraordinaria, pasando por labradores empobrecidos, aldeanos forzados por la presión del entorno, gente de campo que se rebelaba frente al dominio urbano o individuos empeñados en preservar el orden social tradicional a cualquier precio.

Querer ver, sin embargo, en el carlismo una forma de nacionalismo catalán y, sobre todo, vasco es un ejercicio similar a fijar la mirada en un pequeño fragmento del cuadro de un maestro del Renacimiento y concluir a partir de ahí que, en realidad, se trataba de un pintor abstracto.

El carlismo incluyó también una de las formas de violencia que más nos cuesta entender a los historiadores: aquella en la que amplias capas de las clases populares apoyaban programas políticos de índole reaccionaria que se oponían a avances democráticos. La segunda guerra carlista respondió a esta característica. Su motivación ideológica se basó en la defensa a ultranza de la homogeneidad religiosa del país frente a la Constitución de 1869, aprobada después de la revolución del año anterior, y que reconocía la libertad de culto y de enseñanza, así como el matrimonio civil. La reacción contra la aprobación de estas libertades democráticas fue furibunda en el País Vasco, donde los carlistas se embarcaron en una apasionada defensa del catolicismo como innegociable seña de identidad de la nación española, que, ante la renuncia que ésta había hecho de su esencia, tenía que ser defendida a cualquier precio en las Vascongadas, el último reducto en el que Dios y los fueros —en este orden— eran todavía los pilares del orden y de la identidad del pueblo.

En un texto en el que se calificaba la Constitución de 1869 como «el bofetón más sangriento dado a la historia y tradiciones del pueblo español», el carlista vizcaíno Arístides de Artiñano sintetizaba muy bien la deriva desde el nacionalismo español hasta el particularismo vasco al asegurar: «España, pues, por su origen, por su historia, por sus sentimientos, por su carácter y modo de ser, porque es España y no puede dejar de serlo, ha sido, es y será eminente y profundamente católica y sólo católica. [...] Si tantas y tantas circunstancias reunidas reclaman imperiosamente el mantenimiento de la unidad católica de la Nación, ¿qué diremos del Solar vascongado que además de todas ellas tiene otro deber más grande, quizás, pero seguramente más eficaz, más directo, más obligatorio aún? Vizcaya en tanto

no se olvide de sí misma, mientras exista y sea; en tanto haya en su suelo un solo corazón que sienta dentro de sí sangre vascongada tiene indeclinablemente que defender, proteger y amparar a todo trance, sin vacilaciones ni concesiones, la unidad católica». [1]

Cuando las Cortes españolas decidieron dar su apoyo a la proclamación de Amadeo de Saboya como rey en 1870, los partidarios del carlismo vasco se convencieron de que la democracia y el librecultismo no sentían el más mínimo respeto por la legitimidad histórica de la corona, siendo así capaces de echar por la borda las tradiciones forales en nombre de una modernidad mal entendida. El clérigo donostiarra Vicente Manterola, que llegó a ser diputado de las Cortes constituyentes en 1869, estaba convencido de que la Internacional Comunista llamaba a las puertas de España, de que «turbas de mujeres sin pudor» invadían las plazas y calles «como hediondos gusanos», y de que era necesario «matar al liberalismo» para restaurar lo que llamaba «nuestra patria querida». Como habrían de hacer otros carlistas vascos, Manterola decidió pasar de la política a la acción apoyando con sus escritos y sus misas el alzamiento armado del pretendiente Carlos de Borbón en 1872, que supuso el comienzo de esa guerra.

La estela ideológica de Manterola fue seguida por otros muchos sacerdotes convencidos de que empuñar la cruz en una mano y el trabuco en la otra era algo perfectamente compatible cuando se trataba de defender a Dios, a la patria y al rey (Fig. 36). Esta idea se remontaba a la guerra de la Independencia, en el curso de la cual ya habían existido «partidas de cruzada» contra los franceses encabezadas por clérigos. Su razón de ser provenía del hecho de que, en la lucha contra los franceses, «estando invadida la Religión igualmente que la Patria», debía tenerse esta guerra «no sólo por política, sino por sagrada, y religiosa». Esta unión entre las armas, los ideales patrióticos y los altares para la defensa del reaccionarismo político dotó a la violencia política en España de un rasgo

que, por un lado, habría de ser muy duradero y, por el otro, nutrió la respuesta del anticlericalismo más extremo.

Entre todos los sacerdotes que apoyaron activamente la causa del pretendiente durante la segunda guerra carlista ganó una especial celebridad Ignacio Santa Cruz Loidi, conocido como el cura Santa Cruz. Se trataba de un clérigo oriundo de Elduayen (Guipúzcoa) cuya elaborada ideología se cifraba en la defensa del carlismo como depositario de la voluntad y la providencia divinas. Armado con estas convicciones, un cayado y una enseña con el lema «Guerra sin cuartel», Santa Cruz consiguió reunir en esos años a una amplia partida de seguidores que en algunos momentos llegó a contar con más de medio millar de hombres. Al frente de esta partida, el religioso guipuzcoano cometió todo tipo de crímenes en forma de ejecuciones sumarias de prisioneros —a los que acusaba de ser supuestos espías, incluidas mujeres—, castigos ejemplares y sabotajes de ferrocarril cuya saña llegó a tales extremos que fueron incluso rechazados por el alto mando del pretendiente carlista. Después del fin de la guerra, en 1876, este clérigo, que decía haber actuado movido por una «locura patriótica», se arrepintió de sus crímenes y decidió poner tierra por medio acabando sus días como misionero jesuita en Jamaica y Colombia, donde murió en 1926.

La figura del cura Santa Cruz tiene interés porque, a pesar de sus más que evidentes claroscuros, su figura fue reivindicada por los elementos más reaccionarios del carlismo. Uno de ellos fue el tradicionalista Jaime del Burgo, un culto escritor y oficial de requetés en el bando franquista durante la Guerra Civil, quien le dedicó un encendido poema («Santa Cruz era un cura / guerrillero carlista / del entusiasmo artista / maestro en el luchar»). Lo más insólito es que el legado de la violencia carlista de gentes como Zumalacárregui y el cura Santa Cruz también fue reclamado en la segunda mitad del siglo XX por la izquierda abertzale vasca. Así lo hizo uno de sus ideólogos más destacados, y cofundador en 1978 de Herri Batasuna, Telesforo Monzón, quien también perteneció a la Mesa Nacional de esa

coalición y que merece que nos detengamos brevemente para analizar su trayectoria, que es, ciertamente, muy iluminadora.

Nacido en 1904 en el municipio guipuzcoano de Vergara, en el seno de una familia de notables locales adinerados, Monzón había sido un miembro destacado del Partido Nacionalista Vasco durante la Segunda República que nunca ocultó su ideario independentista. Sus fuertes convicciones le valieron ser nombrado consejero de Interior en el primer gobierno vasco constituido tras la aprobación del estatuto de autonomía por parte del gobierno de la República en octubre de 1936, meses después de que hubiera estallado la Guerra Civil. Católico practicante y convencido de que el pueblo vasco era una creación de Dios, a Monzón, como a otros dirigentes del PNV, les había costado mucho decantarse por uno de los dos bandos de esa guerra. Sólo se decidieron a apoyar a la República, sin excesivo entusiasmo, cuando se convencieron de que se trataba del «bando más favorable para los intereses del pueblo vasco», tal y como acabó reconociendo uno de esos dirigentes. En consonancia con esta idea, Monzón y muchos nacionalistas vascos siempre consideraron, y siguen considerando, que la contienda no había sido otra cosa más que una nueva agresión de España contra su patria, de la que los vascos no habían tenido más remedio que defenderse, tal y como venían haciendo desde hacía siglos. Por ese motivo, y a pesar de ser miembro de un gobierno emanado de una ley aprobada por la República española, la suerte de esa República le había resultado a Monzón bastante indiferente. Años más tarde, reconocía que apenas había hojeado por encima el texto del estatuto de autonomía, dado que su único empeño durante la guerra había sido el centrarse en crear los mecanismos, procedimientos y símbolos para que un estado vasco llegara a existir *de facto*, de tal manera que acabara creándose una situación irreversible al final de la contienda.

Muchas veces, actitudes como la de Monzón y otros correligionarios son descritas de forma unilateral en los relatos nacionalistas, que obvian la

evidente cuestión de cuál era el efecto que tenían sus posicionamientos en políticos españoles proclives a apoyar sus demandas de autogobierno. Durante la Guerra Civil, por ejemplo, miembros del gobierno legítimo de la República fueron muy conscientes de que no podían confiar plenamente en sus supuestos aliados nacionalistas, cuya falta de entusiasmo por la suerte del resto del estado español les resultaba muy evidente. Manuel Azaña, así lo manifestaba en una anotación que dejó escrita en mayo de 1937: «Caído Bilbao, es verosímil que los nacionalistas vascos arrojen las armas, cuando no se pasen al enemigo. Los nacionalistas no se baten por la causa de la República ni por la causa de España, a la que aborrecen, sino por su autonomía y semiindependencia». Estas reflexiones resultaron proféticas: en agosto de 1937, cuando las tropas franquistas culminaron la ocupación de las provincias vascas, la rendición del ejército vasco, que comprendía unos treinta mil hombres, fue negociada de forma unilateral. El que fuera presidente del gobierno republicano durante los últimos tiempos de la Guerra Civil, el socialista Juan Negrín, quien no se consideraba a sí mismo ni españolista ni patriotero, se indignaba ante el hecho de que los miembros del gobierno vasco sólo supieran «pedir más, y más dinero» sin permitir que se hablara nunca de España: «Y si esas gentes van a descuartizar a España, prefiero a Franco. Con Franco ya nos las entenderíamos nosotros, o nuestros hijos, o quien fuere. Pero esos hombres son inaguantables. Acabarían por dar la razón a Franco». Concluida la contienda, el gobierno vasco comenzó una andadura propia en el exilio que buscó siempre la manera de encajar un proyecto de independencia del País Vasco en los múltiples escenarios geopolíticos que se barajaron para el orden internacional después de la Segunda Guerra Mundial.

A pesar de la derrota, durante sus años de exilio Telesforo Monzón siempre sostuvo que la guerra había servido para fortalecer la conciencia nacional vasca. Si en Euskadi había prendido un sentimiento nacionalista más fuerte que en Iparralde —el País Vasco francés— ello se debía, en su

opinión, al efecto aglutinador que habían tenido los conflictos armados, que habían ayudado a establecer esa distinción entre «nosotros» y «los otros». Monzón se revelaba así como un perfecto conocedor de los mecanismos que articulan cualquier forma de ideología nacionalista. Escritor, además de político, sus composiciones literarias fueron muchas veces exaltaciones poéticas del sacrificio de los *gudaris* vascos, cuya roja sangre había teñido el verde de los majestuosos paisajes de Euskadi. Según iban pasando los años del franquismo, Monzón comenzó a comprender que este glorioso pasado de lucha contrastaba con la prosaica realidad del exilio vasco, cada vez más enredado en complejos posicionamientos políticos que no llevaban a ninguna parte y que descartaban cualquier forma de acción directa que acelerara el fin de la dictadura de Franco y con ello la creación de unas condiciones más favorables para el irrenunciable objetivo de la independencia de la nación vasca.

Esta convicción fue la que le hizo distanciarse y romper con el PNV. A lo largo de los años sesenta, convertido ya en un sexagenario con muchas experiencias y sentimientos patrióticos que compartir, Telesforo Monzón se convirtió en un referente para los jóvenes nacionalistas que también reprochaban a la antigua generación del exilio vasco su pasividad. Algunos de esos jóvenes fueron los artífices de una nueva organización, Euskadi Ta Askatasuna (ETA), que estaba llamada a convertirse en el brazo armado del nacionalismo vasco durante casi seis décadas, marcando de manera indeleble los años del proceso de transición que llevó de la dictadura a la democracia. Hasta su disolución en 2018, ETA fue responsable de la muerte de más de ochocientas sesenta personas, siendo su actividad especialmente intensa después de 1975, año de la muerte del vencedor de la Guerra Civil, el dictador Francisco Franco. Frente a las críticas de algunos dirigentes históricos del PNV, que consideraban a la organización como un cáncer que acabaría por afectar y corromper a todo el movimiento nacionalista, Telesforo Monzón siempre se refirió a sus miembros como los hijos

pródigos que se habían alejado de la casa del padre, pero llevaban en las venas su misma sangre.

A su vuelta del exilio, tras la restauración de la democracia, Monzón siguió siendo una figura inspiradora para los defensores de la vía política de la violencia dentro del nacionalismo vasco. En una entrevista publicada en el verano de 1979 en el semanario abertzale *Punto y Hora*, el ya anciano político hacía un impagable relato histórico que no es arriesgado afirmar que era compartido por quienes en ese mismo momento preparaban la siguiente *ekintza* o acción terrorista de ETA. En esa entrevista, Monzón declaraba que «los terroristas» habían venido a Euskadi ciento cincuenta años atrás para arrebatar al pueblo vasco su soberanía, que todavía seguían manteniendo sin quererla devolver. «Y viene la guerra. Una larga guerra que no se ha terminado y que yo llamo la guerra de los 150 años. Esta guerra tiene sus altibajos como la fiebre de un enfermo. La época de Zumalacárregui y la primera guerra. La de Santa Cruz y la segunda. La de Aguirre y del gobierno Vasco. La ETA y Txiki y Argala. Con características distintas, eso sí. Los uniformes que usaba Zumalacárregui son diferentes a los vaqueros que usan hoy los de ETA o los que usaban los *gudaris* del 36. La mentalidad y el entorno sociológico es distinto. El ideal social es hoy mucho más claro que entonces. El problema religioso no se trata hoy ni se siente como entonces. Han pasado muchas cosas desde aquella época. Las circunstancias de las distintas guerras desde el punto de vista filosófico, económico y social son distintas, no cabe duda, pero el componente del fondo es el mismo: una guerra nacional de recuperación de lo que los terroristas nos robaron hace 150 años, y hasta que la soberanía vuelva a nuestro pueblo no hay paz posible.» Cuando el entrevistador le plantea que otros nacionalistas vascos consideran sagrado el derecho a la vida y que no hay objetivo político que justifique su vulneración, Monzón responde que no se puede meter en el mismo saco al invasor que viene a atropellar a un pueblo que al hijo de ese pueblo que lo defiende, y al que no se puede

condenar: «Es el mismo caso de cuando las tropas de Napoleón y Daoiz y Velarde. Unos vinieron a invadir España y otros, a defenderla».

A pesar de su simplicidad, y de sus evidentes distorsiones, este relato histórico resultó ser muy efectivo. De una forma u otra, cientos de miembros de ETA dieron sus vidas, y segaron las de otros, con el convencimiento de que pertenecían a una estirpe histórica de defensores de su patria, y con el apoyo social de muchos ciudadanos vascos que comulgaban con una visión histórica similar a la que había expresado Monzón. Los miembros de ETA sabían muy bien, además, que sus acciones violentas encontrarían una respuesta por parte del estado, lo que se tradujo en la represión que ejerció el franquismo en el País Vasco durante sus últimos años, en las acciones de las fuerzas de seguridad del estado, o en la guerra sucia contra la banda terrorista durante los primeros años del régimen democrático. Las víctimas que tales respuestas produjeron entre los *gudaris* fueron instantáneamente elevadas a la categoría de mártires de la nación, objeto de amplias conmemoraciones simbólicas a lo largo del País Vasco. Arropadas en actos multitudinarios presididos por grandes fotografías y lemas, estas conmemoraciones litúrgicas contribuyeron a reforzar el vínculo emocional de la comunidad tanto con los muertos como entre los vivos.

Ése, y no otro, era el objetivo final de gentes como Telesforo Monzón, quien dejó escrito que a él no le interesaba la «historia auténtica», sino la «poesía histórica» capaz de crear una «conciencia nacional». Y es que los fríos datos históricos, en efecto, son inservibles para escribir la épica que atiza los sentimientos nacionalistas, inasequibles a cualquier discusión racional sobre el pasado. Cuando los historiadores intentamos desmontar minuciosamente los mitos nacionalistas con esos datos históricos, por lo general sólo recibimos el desdén altivo de estos políticos y activistas, que responden que tales evidencias son únicamente carne de erudición para eternas discusiones académicas. Sólo ellos son los que conocen ese pasado

épico que debe asumir la comunidad nacional, y sólo ellos los que saben ofrecer respuestas para sus aspiraciones. Esto es algo evidente en el caso del nacionalismo vasco, pero que funciona exactamente igual con cualquier otra forma de nacionalismo.

La reacción de la España católica y sólo católica

La aprobación de la libertad de cultos en la Constitución de 1869, que tanto rechazo había provocado entre los carlistas, había supuesto, en efecto, un cambio radical respecto a la nación española «perpetuamente católica» decretada cincuenta y cinco años antes por las Cortes de Cádiz. Este giro reflejaba las transformaciones políticas y sociales que se habían venido produciendo en las décadas anteriores. De ellas dan testimonio, por ejemplo, la aparición de brotes de violencia anticlerical en julio de 1834 cuando las noticias de las atrocidades cometidas por los carlistas en el frente de guerra se conjugaron en Madrid con rumores que acusaban a los clérigos partidarios del absolutismo de envenenar las aguas y causar así la epidemia de cólera que asolaba por entonces la ciudad. Estos disturbios dejaron un balance de 78 clérigos asesinados. Meses más tarde, y en un clima generalizado de revueltas antigubernamentales, los ataques contra eclesiásticos y monasterios se repitieron también en Zaragoza, Murcia o Cataluña. Era la primera vez en la historia de España que se producía este tipo de violencia anticlerical, algo impensable durante el Antiguo Régimen, cuando a nadie se le hubiera ocurrido atacar las sacrosantas personas de los clérigos o la sagrada naturaleza de sus establecimientos. El carácter repentino de estos actos hizo sospechar a algunos que habían sido llevados a cabo por masas hábilmente manipuladas, mientras que, para otros, las masacres de religiosos indefensos eran síntomas de un ateísmo y de una irreligiosidad que hacían añorar los viejos y buenos tiempos de la Inquisición.

Aunque estos brotes no tuvieron continuidad durante el resto del siglo XIX, la cuestión de la identidad religiosa de la nación y de sus relaciones con la Iglesia continuó estando muy presente. La desamortización de bienes eclesiásticos llevada a cabo por diversos gobiernos progresistas liberales entre 1836 y 1856 había permitido que un aspecto del férreo dominio que desde hacía siglos la Iglesia venía manteniendo sobre la sociedad española comenzara a agrietarse. Carente de las rentas que le proporcionaban sus dominios latifundistas, la Iglesia buscó dos vías principales de financiación: la aportación anual del estado con cargo a sus presupuestos, y las contribuciones de los fieles, especialmente de las clases altas y medias altas. Ello hizo que la Iglesia apoyara las opciones de gobierno más conservadoras y que contribuyera siempre a amparar los intereses sociales de los más favorecidos. La revolución de 1868 y la segunda guerra carlista supusieron un fuerte aldabonazo que motivó que el régimen de la Restauración hiciera todo lo posible para evitar que el carlismo se apropiara en exclusiva de la noción de que España era una nación «eminente y profundamente católica y sólo católica». El apoyo dado al carlismo por el clero, por sectores de lo que se denominaba «gentes de orden», e incluso por unas clases populares que no concebían otro género de vida que no incluyera la religión en este mundo y la salvación en el otro, hizo que los artífices de la Restauración apostaran por brindar un amplio apoyo institucional a la Iglesia. Este apoyo se pensó que ayudaría a legitimar el nuevo régimen y a desactivar al menos parte de los motivos ideológicos que habían dado lugar a la reciente contienda. Si los vascos habían proclamado que su nación había sido una creación de Dios, los políticos de la Restauración, con Cánovas a la cabeza, insistieron con los libros de historia en la mano en que el verdadero producto de la voluntad divina, o, si se prefería, de la naturaleza, era la nación española.

Aunque la Iglesia se mostró ampliamente agradecida hacia esta política de apoyo gubernamental y se aprovechó de ella todo cuanto pudo, el coste

que comportó fue muy alto: el estamento eclesiástico acabó identificándose de una manera tan profunda y simbiótica con el orden político y social encarnado por el régimen que acabó por unir su suerte a la supervivencia de éste. Cuando, en las primeras décadas del siglo XX, el régimen de la Restauración empezó a ser cuestionado, a veces de forma violenta, por el auge de las reivindicaciones democráticas, de los movimientos obreros o de las movilizaciones campesinas, resultó inevitable que la Iglesia sufriera también los efectos de esa conflictividad social y política. En julio de 1909, por ejemplo, se produjeron protestas en Barcelona por el rechazo al embarque con destino a la guerra de Marruecos de los reservistas que no podían pagar la exención del servicio militar. Tales protestas adquirieron un carácter muy violento durante los días de la llamada Semana Trágica, y desembocaron en quemas de conventos e iglesias y en profanaciones de tumbas de religiosos. Este súbito brote de violencia anticlerical, aparentemente sin relación alguna con los motivos de la revuelta, se entiende mejor si se tienen en cuenta testimonios contemporáneos que hablan de cómo los curas bendecían a los reclutas mientras éstos embarcaban, o de señoras de la alta sociedad barcelonesa, cuyos hijos no iban a la guerra, que les distribuían escapularios y medallas.

El auge del anticlericalismo durante el inicio del siglo XX en España no puede entenderse sin tener en cuenta el monopolio que la Iglesia ejercía con el apoyo del poder político y económico sobre infinidad de aspectos de la vida que se extendían desde la pila bautismal hasta la sepultura. No sólo la enseñanza primaria estaba casi exclusivamente en manos de colegios religiosos que imponían una educación tan somera como doctrinaria; también la extensa red de orfanatos, correccionales y hospitales estaba dirigida por curas y monjas no siempre especialmente preparados para ofrecer otra cosa que no fueran jaculatorias y normas represivas. Mientras que para la Iglesia tales actividades constituían formas de acción social y benéfica, para muchos de sus «beneficiarios», y también para sectores de

una sociedad cada vez más concienciada, se trataba de humillaciones ejercidas por una institución empeñada en regular costumbres y conductas sobre la base de unos principios no tan incontestables como se pretendía y que, además, sus miembros no siempre cumplían. La rotunda negativa de la Iglesia a aceptar el matrimonio civil, el divorcio o el enterramiento en sagrado de suicidas o gentes no bautizadas engendraba, a su vez, críticas que repudiaban la ostentosa riqueza eclesiástica, su imponente aparato o la ociosidad de unos clérigos cuyas canonjías y privilegios contrastaban con la explotación laboral que sufrían las gentes del común.

Estas percepciones dieron lugar a múltiples formas de protesta en las que es difícil distinguir el componente social del anticlericalismo más primario y demagógico. Algunos radicales republicanos, por ejemplo, elegían el Viernes Santo para hacer fiestas en las que se cantaba, bailaba y consumía carne en las inmediaciones de las procesiones, y no era raro que los entierros de sindicalistas se convirtieran en actos reivindicativos junto a sus tumbas, ubicadas fuera de las tapias de los cementerios. Una de las publicaciones más célebres de la época fue el semanario republicano *El Motín*, editado entre 1881 y 1926, cuyo feroz anticlericalismo de brocha gorda le llevó a alcanzar los veinte mil ejemplares de tirada, y cuyos artículos e ilustraciones solían contener burlas y críticas descarnadas contra la Iglesia y sus ministros (Fig. 37). Los políticos más sólidos y conscientes, como Pablo Iglesias, fundador del Partido Socialista Obrero Español, no se cansaban de subrayar que el enemigo no era el clericalismo, sino el capitalismo, pero no tenían más remedio que reconocer también la necesidad de oponerse a ese clericalismo, que se había convertido en un poderoso aliado de la clase explotadora.

La Iglesia fue muy consciente de que los grandes cambios sociales y culturales producidos durante el cambio de siglo estaban haciendo desaparecer el monopolio religioso, moral y cultural que ejercía sobre la sociedad española desde tiempos inmemoriales. Y, desde luego, intentó

responder. Periódicos y revistas fueron comprados por una activa red de propagandistas católicos que, encabezados por un joven llamado Ángel Herrera Oria (1886-1968), desplegaron una incansable actividad dirigida fundamentalmente a los jóvenes. El control eclesiástico sobre la educación se quiso extender hacia los estudios superiores con la creación, por ejemplo, de la Universidad de Deusto por los jesuitas. Finalmente, la Iglesia promovió también la creación de sindicatos de inspiración católica, así como asociaciones de campesinos que intentaban desactivar los conflictos existentes en las zonas rurales.

Esta ofensiva alcanzó también a elementos simbólicos muy difundidos. En 1899, el papa León XIII había publicado la encíclica *Annum sacrum*, en la que el pontífice se lamentaba de que los estados democráticos que estaban emergiendo por doquier hubieran dejado a un lado la ley divina, apartando así a la religión de la vida pública. Con objeto de remediar esa situación, el papa hacía el solemne anuncio de consagrar la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús con la esperanza de que los asuntos públicos volvieran a unirse así con Dios. Esta decisión del papa causó especial regocijo en España. Aquí, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se había venido extendiendo desde que en 1733 un joven jesuita vallisoletano, Bernardo de Hoyos, afirmara haber recibido del Corazón de Jesús el siguiente mensaje: «Reinaré en España y con más veneración que en otras partes». La encíclica papal fue interpretada por la Iglesia española como el cumplimiento de esa profecía en unos tiempos en los que su doctrina y su control social en España parecían tambalearse seriamente por primera vez desde los tiempos medievales.

La promoción del culto al Sagrado Corazón de Jesús se convirtió así en la manifestación visible del reinado del catolicismo en la España del siglo XX. Una de las iniciativas más sonadas fue la construcción de un monumento al Sagrado Corazón de Jesús ubicado en el llamado cerro de los Ángeles, en las afueras de Madrid, en lo que se consideró que era el centro

geográfico exacto de toda la península. Con 28 metros de altura, la imponente imagen de Jesucristo mostrando su corazón coronaba un conjunto monumental que fue inaugurado en mayo de 1919 por el rey Alfonso XIII con asistencia del gobierno en pleno. Lo mismo ocurrió en muchas otras ciudades y pueblos de España, en los que también se consagraron iglesias y monumentos dedicados al Sagrado Corazón de Jesús: en Barcelona, el Templo Expiatorio del Sagrado Corazón ubicado en el Tibidabo se inició en 1902; en Bilbao, el monumento, de cuarenta metros de altura, hoy convertido en el centro de una congestionada rotonda, fue inaugurado en 1927; en otros lugares, como Almería, se eligieron cerros en altura sobre las aglomeraciones urbanas para emplazar allí la imagen, como signo de su dominio y protección, y como expresión pública del indisoluble vínculo entre la nación y la religión católica reinante sobre ella.

Ese vínculo se trasladó también al ámbito privado. Durante las décadas siguientes, y también bajo el franquismo, decenas de miles de placas metálicas que retrataban a Jesucristo mostrando su corazón fueron atornilladas en las puertas de los domilicios de los creyentes, mientras que los salones de las casas se decoraban con figurillas de Cristo mostrando su corazón, o con grabados, pinturas o trabajos sobre metal con una escena que representaba la Última Cena con Jesucristo enseñando su corazón a los apóstoles, imagen que reflejaba lo que debía ser la congregación de la familia cristiana en torno a la mesa del comedor. Los escapularios, que mostraban el corazón de Jesús con una llaga, rodeado por una corona de espinas y coronado por una cruz, fueron usados ya por los soldados carlistas. Más tarde dieron lugar a una lucrativa industria de santería cuando fueron adoptados también por las tropas franquistas durante la Guerra Civil, especialmente por los requetés navarros, en el convencimiento de que ofrecían protección frente a las balas del enemigo. El del Sagrado Corazón de Jesús se convirtió así en el símbolo visible más extendido de la

regeneración católica del país durante el siglo XX frente a las agresiones que estaba sufriendo por parte de una sociedad cada vez más descreída.

Once años después de la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús en el cerro de los Ángeles, el país se convirtió, sin embargo, en una república. A diferencia de todos los violentos cambios de régimen producidos durante los cien años precedentes, esta vez la transición se produjo de forma pacífica y democrática dos días después de las elecciones municipales que el 12 de abril de 1931 habían otorgado el triunfo a los partidos republicanos. El saberse respaldados por esa mayoría social convenció a los artífices de la Constitución republicana de que era posible desprenderse de una vez por todas del caparazón eclesiástico que se había enquistado sobre el estado y la sociedad española y que, en opinión de muchos, se había convertido en un corsé que impedía el progreso de la nación, lo que provocaba su atraso secular con respecto a otros países de su entorno.

La Constitución republicana de 1931 fue un intento serio y genuino de ofrecer un marco legal inclusivo que pudiera acomodar en su seno la diversidad política, social y cultural que existía en la España de la época. Aunque descartaba de forma expresa el régimen federal, la constitución reconocía la posibilidad de estatutos de autonomía para las regiones que así lo demandasen. El texto establecía las competencias exclusivas del estado central y rechazaba, también de forma expresa, que pudieran darse diferencias de trato en las legislaciones de las regiones autónomas sobre la base de la igualdad de todos los españoles ante la ley. El castellano era la lengua oficial de la República, y su conocimiento obligatorio para todos sus ciudadanos, aunque «sin perjuicio de los derechos que las leyes del estado reconozcan a las lenguas de las provincias y regiones». A nadie se le podría «exigir el conocimiento ni el uso de ninguna lengua regional», pero se abría la puerta a que leyes especiales regularan este asunto. Además, a esas regiones autónomas se les reconocía la capacidad de organizar la enseñanza

de sus propias lenguas en convivencia con el castellano. En el orden social, la constitución proclamaba, entre otros derechos, la libertad de expresión y asociación, así como una inédita igualdad de ambos sexos en el matrimonio y la posibilidad de obtener el divorcio.

Fue, sin embargo, en el ámbito religioso donde los legisladores de 1931 mostraron una audacia sin precedentes en su intento de erradicar el dominio hegemónico que la Iglesia había ejercido desde hacía siglos sobre las conciencias y las costumbres de los españoles. El estado, que se reconocía carente de religión oficial, renunciaba a seguir financiando al clero, tal y como había venido haciendo hasta entonces, y se obligaba a disolver aquellas órdenes religiosas que impusieran a sus miembros la obediencia a una autoridad distinta a la suya. A las órdenes religiosas, además, se les prohibió ejercer la industria, el comercio y, sobre todo, la enseñanza. Declarada pública y obligatoria en el nivel de primaria, la enseñanza quedaba en manos de un cuerpo de maestros pagados por el estado y dotados de libertad de cátedra. Los cementerios, en fin, también aparecían en el texto constitucional, que establecía que quedaban adscritos a la jurisdicción civil y prohibía que pudieran existir en ellos ámbitos distintos por motivos religiosos.

Todas estas medidas fueron aprobadas y puestas en práctica en un ambiente en el que acabó creándose la percepción generalizada de una conflictividad creciente tanto en el orden social como en el cultural. No había transcurrido un mes desde la proclamación de la República, por ejemplo, cuando una mínima provocación en Madrid por parte de un grupo de jóvenes monárquicos, que instalaron en un piso con las ventanas abiertas un gramófono en el que sonaba el himno de la *Marcha Real*, originó protestas y disturbios que acabaron en incendios de iglesias, colegios y monasterios en la capital. Estos disturbios se extendieron después a otras ciudades, en especial a Málaga. Estos sucesos, y otras formas de violencia de baja intensidad, tales como insultos a sacerdotes o burlas hacia los

símbolos sagrados, convencieron a la jerarquía eclesiástica y a los sectores afines a ella de que un abismo se estaba abriendo bajo sus pies.

La consigna frente a esta nueva situación consistió en proceder al rearme ideológico y político de las fuerzas tradicionalistas, agrupadas en torno a la idea de que una institución que había conformado históricamente el ser de España estaba siendo víctima de una persecución sin precedentes. De ahí que decisiones gubernamentales como, por ejemplo, la orden de retirar los crucifijos de las escuelas para resaltar el carácter laico de la educación se convirtieran en piedra de escándalo capaz de movilizar amplias protestas que fueron recordadas durante la Guerra Civil, cuando la reposición de los crucifijos en escuelas en las zonas bajo el control de los rebeldes se revistió siempre de un carácter muy solemne.

En este ambiente, la decisión por parte del PSOE de convocar una huelga general revolucionaria en octubre de 1934 para doblegar al gobierno de las derechas salido de las urnas el año anterior sólo tuvo como resultado el enconar aún más la situación y el reforzar los argumentos de la propaganda tradicionalista. Bien porque no contara con el seguimiento suficiente, o bien porque la represión del gobierno fuera muy efectiva, la huelga fracasó en buena parte del país. En Cataluña, en cambio, el presidente de la Generalitat, Lluís Companys, no tuvo mejor idea que proclamar el estado catalán dentro de la República federal española, contraviniendo así de forma flagrante la constitución que su propio partido había apoyado. Los enfrentamientos en Barcelona culminaron con casi medio centenar de muertos.

En Asturias, las cosas tomaron un cariz aún más grave. Miles de militantes socialistas y anarquistas consiguieron hacerse fuertes en las zonas mineras de la región, de tal manera que el gobierno decidió movilizar contra ellos a la Legión y a las tropas de Regulares marroquíes bajo la dirección del general Francisco Franco. Cuando la revolución fue sofocada, dejando paso a una terrible represión, el balance arrojado por las dos semanas de

combates llegó a los 1.100 muertos entre los rebeldes, 2.000 heridos y unas 300 bajas entre las fuerzas del orden. Entre las víctimas asesinadas por los revolucionarios se contaban 34 sacerdotes y seminaristas de una institución educativa religiosa, las Escuelas Cristianas de Turón, en Mieres, una fundación que había surgido gracias al apoyo de la empresa beneficiaria de la explotación de los pozos mineros. En la base de estos asesinatos se encontraba una de las consignas que había movilizado a los revolucionarios, y que sostenía que la Iglesia había formado un frente común junto con el fascismo y el capitalismo en contra de la clase obrera; por su parte, la Iglesia sacó como conclusión de estos hechos que sacerdotes y educadores indefensos habían sido asesinados por los mismos a quienes esos religiosos habían enseñado a leer y escribir. En el año 1999, nueve de los asesinados en Turón fueron santificados por la Iglesia católica.

Junto a las cuantiosas pérdidas humanas y a la implacable represión decretada por el gobierno de las derechas, la revolución de Asturias también dejó un rastro de destrucción en más de medio centenar de establecimientos eclesiásticos que sufrieron incendios y bombardeos durante aquellos días de octubre. En Oviedo, los revolucionarios destruyeron la biblioteca histórica de la universidad, que reunía una espléndida y única colección con lo mejor de las obras de la Ilustración asturiana. A ello se añadió la voladura con cuatrocientos kilos de dinamita de la Cámara Santa de la catedral de la ciudad, un dramático suceso del que el historiador del arte Manuel Gómez Moreno decía que «desde la invasión de los bárbaros no se había presenciado una cosa igual». En cambio, el periodista salmantino José Díaz Fernández, que simpatizaba con la causa revolucionaria, describió la voladura como una decisión necesaria por los disparos que las fuerzas del orden público, refugiadas en la catedral, hacían desde ella contra los sublevados: «Los mineros —escribía Díaz Fernández— no sabían arqueología, ni historia, y los eruditos estaban a aquellas horas aterrados en

sus sótanos oscuros, mientras tronaba el cañón y tableteaba la ametralladora de la torre».

Cuando las armas callaron, el erudito Gómez Moreno salió de su sótano para supervisar las labores de desescombro en el edificio destruido. La Cámara Santa había sido edificada por los reyes de Asturias a comienzos del siglo IX y albergaba, entre otras, tres piezas de un valor histórico incalculable: el Arca Santa, un trabajo de orfebrería en plata que, según la tradición, contenía reliquias de santos y figuras bíblicas procedentes de Tierra Santa que habían sido ocultadas en tiempos de la conquista árabe y llevadas a Asturias; la Cruz de los Ángeles, donada por el rey Alfonso II a comienzos del siglo IX; y la Cruz de la Victoria, de la que se decía que su trabajo en oro recamado de piedras preciosas recubría la cruz de madera que había sido empuñada por Pelayo en la batalla de Covadonga. Gómez Moreno pudo recobrar los restos de estas piezas y supervisó las fases iniciales de su restauración. Por su parte, la reconstrucción de la Cámara Santa se convirtió en una tarea prioritaria ya en época de la Guerra Civil. Los trabajos culminaron en 1942 y la inauguración del edificio a duras penas restaurado ofreció al régimen la oportunidad propagandística que buscaba: Francisco Franco entró en la catedral de Oviedo portando la Cruz de la Victoria, también restaurada de forma bastante chapucera, acompañado por las autoridades eclesiásticas y militares. Como un nuevo Pelayo, el dictador se reivindicaba como el defensor de la nación católica, que había estado a punto de perecer ante las ciegas acometidas perpetradas por la barbarie roja.

Durante los últimos tiempos de la Segunda República, la jerarquía eclesiástica española llegó al convencimiento de que el abismo que se abría a sus pies sólo podía ser reparado mediante medidas extremas. Todo conspiraba en favor de esa solución. Los brotes de violencia que siguieron produciéndose contra establecimientos eclesiásticos o el acoso social que sufrían sus ministros y acólitos eran producto, en opinión de los

eclesiásticos, del irrespirable ambiente de irreligiosidad social en el que cada vez eran más las parejas que optaban por el matrimonio civil o los niños a los que se educaba alejados de los preceptos de la Iglesia. La célebre frase pronunciada por Manuel Azaña ante las Cortes Constituyentes —«España ha dejado de ser católica»— se estaba revelando como una realidad no sólo palpable, sino también amenazante. No hay ninguna prueba de que la jerarquía católica participara en la conspiración que llevó al alzamiento militar de julio de 1936, pero la mayoría de los militares que decidieron rebelarse contra el gobierno de la República se presentaban como fervorosos creyentes más o menos sinceros, como también lo eran los pistoleros falangistas que en los meses previos habían sembrado el caos y la inseguridad en muchas ciudades del país en sus sangrientos enfrentamientos con socialistas y anarquistas.

Cuando el alzamiento militar se produjo, y fracasó en muchas partes, llevando al país a la Guerra Civil, la Iglesia pronto se decantó del lado de los rebeldes, con cuyo proyecto totalitario se identificaba plenamente. Ya en agosto de 1936, algunos obispos comenzaron a calificar la guerra como una «cruzada», similar a las que en la Edad Media se habían dirigido contra los musulmanes, «pues entonces como ahora» se luchaba «por la fe de Cristo y por la libertad de los pueblos». El arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Doménech, justificaba que la violencia no se hacía «en servicio de la anarquía, sino lícitamente en servicio del orden, la Patria y la Religión». A finales de septiembre, la célebre pastoral del barcelonés Enrique Pla y Deniel, entonces obispo de Salamanca, vino a sintetizar estas ideas: «[La contienda] reviste, sí, la forma de una guerra civil; pero, en realidad, es una cruzada». Los propagandistas del nuevo régimen subrayaron estos argumentos, proclamando que la historia demostraba que la misión providencial de España había sido siempre redimir al mundo de sus peligros, ya fuera enfrentándose al islam, extendiendo la religión católica sobre las gentes salvajes del nuevo continente o combatiendo ahora contra

el comunismo. Las tropas rebeldes podían ir así al frente convencidas de que, al dar sus vidas y segar las de otros, no hacían más que continuar la gloriosa estirpe del Cid o Hernán Cortés. A estas alturas, supongo al lector familiarizado con esta visión histórica heroíca, pues he tenido oportunidad de exponerla en el apartado anterior, aunque formulada desde una perspectiva ideológica bien distinta.

En las semanas previas a que los obispos hicieran pública su posición oficial ante el conflicto, todo el mundo había dado por descontado que la Iglesia se identificaba con el bando de los militares rebeldes. En los momentos iniciales de la guerra, ello generó atroces represalias anticlericales en las zonas controladas por el gobierno de la República. Aunque hubo casos en que la administración republicana consiguió salvar a destacados clérigos —el obispo de Tarragona, detenido por los anarquistas, pudo huir a Italia gracias a las gestiones del presidente de la Generalitat, Lluís Companys—, no siempre pudo, supo y, en algún caso, quiso contenerlas en las semanas y meses de caos que siguieron al inicio del conflicto. Como señalaba en sus memorias el combatiente comunista Manuel Tagüeña, «el odio tradicional hacia la Iglesia Católica por su intransigencia y su intervención en la política al lado de los poderosos, produjo una intransigencia de signo contrario, una supresión absoluta de toda la libertad religiosa de que blasonaba la República». Entre julio y agosto de 1936 casi tres mil clérigos fueron asesinados en la zona republicana, entre ellos diez obispos. Hasta el final de la guerra, esa cifra se duplicó con creces. En una imagen que alcanzó gran contenido simbólico, tanto para unos como para otros, un grupo de milicianos aparecía ejecutando un fusilamiento de la imagen del Sagrado Corazón de Jesús en el cerro de los Ángeles. Poco después, volaron el enorme monumento como expresión de que su reinado sobre España había sido dinamitado por el pueblo. Después de la guerra, obviamente, el franquismo decidió reconstruir el cerro de los Ángeles y volver a inaugurarlo con la presencia

del dictador, haciendo de la fecha de su inauguración y consagración de España una efeméride recordada con toda solemnidad.

La identificación de la Iglesia con el proyecto de los rebeldes volvió a asociar la suerte de esta institución con la de un régimen político, sólo que esta vez resultaba que ese régimen era defendido por uno de los bandos que luchaban en una guerra que desgarraba a toda España. Desde el principio, ese bando dejó muy clara, además, su intención de aniquilar físicamente a cualquiera que no comulgara con sus principios. O, para decirlo en las célebres palabras del principal dirigente del golpe militar, el general Emilio Mola: «Hay que sembrar el terror [...], hay que dejar la sensación de dominio y eliminar sin escrúpulos ni vacilación a todos los que no piensen como nosotros». Innumerables declaraciones y escritos en el bando rebelde, incluidos los del general Franco, se hicieron eco de la idea de que las cosas habían llegado a tal punto en España que la guerra no era más que una violenta y necesaria regeneración política, social y cultural cuyo objetivo era acabar de una vez por todas con la ingobernable diversidad que se había desatado en el país y que constituía una amenaza para el orden social establecido.

Los hechos demostraron desde el primer momento que tales proclamas no eran meros artificios retóricos. La represión, que los rebeldes comenzaron a ejercer de forma sistemática en las zonas bajo su control, incluyó a toda clase de personas, fueran de la condición social que fuera, pero que tenían en común el ser consideradas desafectas al nuevo orden que se pretendía implantar. De esta forma, fueron asesinados, generalmente sin juicio previo, gobernantes y políticos republicanos, muchas veces con sus familias, así como abogados, médicos, periodistas, sindicalistas, maestros, obreros o campesinos; cualquier persona, en fin, que, sin importar su sexo, edad o condición, fuera considerada una amenaza para el nuevo horizonte político que se adivinaba iba a ser totalitario y que, a medida que avanzaba la guerra, se hizo cada vez más evidente que acabaría con la dictadura del

general Franco. El objetivo de los rebeldes fue crear por medio de la violencia más extrema una sociedad uniformemente arrasada, similar a un campo dejado en barbecho tras su quema. O para decirlo en palabras del propio Franco, pronunciadas tras la guerra: «Hemos tenido que extirpar de nuestras tierras las malas hierbas».

Las ciento cincuenta mil víctimas que los estudios más rigurosos cifran que produjo la represión franquista durante la guerra y la posguerra triplicaron en número las producidas por la represión ejercida en la zona republicana. La existencia de víctimas inocentes en ambos lados es un claro indicador de que la violencia había generado una espiral incontrolable que no distinguió entre ideologías. Sin embargo, la enorme diferencia en las cifras demuestra con contundencia que, mientras que los sucesivos gobiernos republicanos hicieron lo posible, de acuerdo con sus ideales democráticos, para controlar los asesinatos que los sectores más radicalizados del bando reclamaban también como irrenunciables, en las filas franquistas se instauró como razón de ser del régimen la convicción de que la represión más despiadada y, llegado el caso, indiscriminada debía ser parte constitutiva del nuevo sistema político, como en efecto así ocurrió. Se trata de un hecho histórico tan evidente e incontrovertible que causa una sorpresa mayúscula que todavía no haya concitado un amplio consenso social y político en nuestros días.

La violencia sistémica que cimentó la dictadura franquista no fue nunca objeto de denuncia oficial por parte de la jerarquía eclesiástica. El acuerdo con el que la Iglesia se aseguró de que su dominio social y cultural no iba a desintegrarse, tal y como los eclesiásticos pensaban que había estado a punto de ocurrir bajo la República, incluía como contrapartida que, en su papel de legitimadora del franquismo, esta institución tuviera que acatar todos los métodos y prácticas que el régimen desplegara, fueran éstos cuales fueran. Una de las memorias más impactantes escritas sobre la represión de la Guerra Civil fue obra de un monje capuchino, Gumersindo

de Estella, quien ejerció como confesor de los hombres y mujeres sentenciados a muerte en la cárcel de Torrero, en Zaragoza, y que fueron ejecutados junto a la tapia del cementerio cercano y enterrados en fosas comunes. Con un número de personas asesinadas que, durante la guerra y la posguerra, en la capital aragonesa rondó las tres mil quinientas, el trabajo nunca faltó para este piadoso capuchino, que sentía «repugnancia» ante tan numerosos crímenes. Gumersindo, sin embargo, no tenía más remedio que cumplir con su deber, acompañando en sus últimos momentos a gentes que, sin juicio previo y de forma a veces inusitadamente cruel, iban a ser fusiladas sin que él pudiera hacer nada, a pesar de tener constancia de que se trataba de injusticias flagrantes. Los diálogos previos con los condenados, la descripción de los fusilamientos —los soldados muchas veces querían desentenderse del crimen y apuntaban al aire, de tal forma que los reos sufrían sólo heridas leves y tenían que ser rematados con tiros de gracia— o el relato de la alegría e incluso los vivas con que otros religiosos recibían la consumación de las masacres componen un cuadro que difícilmente deja indiferente y que justifica que la tapia del cementerio de Terrero haya sido declarada en nuestros días como lugar de la memoria.

En última instancia, sin embargo, Gumersindo de Estella no dejaba de ser, al igual que la Iglesia, más que la pieza final de un engranaje de terror cuya misión, en el mejor de los casos, se reducía a reconfortar y ofrecer promesas de vida eterna a gentes que apenas podían entender lo que les estaba pasando: «No, señor, no me invite a practicar la religión —le dijo un reo a Gumersindo de Estella—, las derechas están matando en nombre de la religión y hacen la guerra en nombre de la religión. Y una religión que les inspira tanta crueldad, no la quiero». [2] No hay ninguna evidencia de que este reo conociera al cacique taíno Hatuey, quien, como vimos, pronunció unas reflexiones muy similares antes de ser ejecutado por los conquistadores españoles (p. 276)

Con ser pavorosa la extremada crueldad que rodeó a los *paseos*, los fusilamientos o las fosas comunes, hay otro aspecto de la represión franquista que también se diseñó metódicamente para alcanzar el grado de uniformidad social y política que perseguía el régimen. Esta represión se ejerció durante la posguerra en el marco de una violencia burocrática e implacable que implicó la redacción de miles de expedientes de depuración que examinaron de manera exhaustiva las trayectorias pasadas de hombres y mujeres con objeto de dictaminar su idoneidad para tener alguna responsabilidad, por pequeña que fuera, dentro del nuevo estado que había emergido victorioso después de la Guerra Civil. Si bien es cierto que esta forma de represión no acabó con las vidas de los acusados, sí que cercenó, en cambio, sus expectativas y proyectos vitales, sus carreras profesionales y, posiblemente, su propia autoestima. Todo el mundo era potencialmente culpable hasta que no se demostrara lo contrario, razón por la que cada individuo tenía que rellenar formularios administrativos por triplicado en los que estaba obligado a consignar sus actividades pasadas, sus eventuales militancias, sus creencias o, incluso, sus relaciones personales. Tales formularios debían ser presentados con los avales correspondientes por parte de quienes conocieran a la persona depurada, buscando así no sólo asegurarse la veracidad de las alegaciones, sino también, y sobre todo, la instauración de una completa unanimidad ideológica en el aparato del estado.

La lectura de estos expedientes de depuración es especialmente reveladora en el caso de las mujeres. Durante las primeras décadas del siglo XX se había iniciado una imparable tendencia a que las mujeres accedieran a la educación superior con la vista puesta en carreras profesionales hasta entonces reservadas sólo a los hombres. Fue ésta la primera generación que accedió a los estudios universitarios en la historia del país, rompiendo con todo tipo de obstáculos y prejuicios imaginables, y que consiguió introducir así de forma muy real una rompedora diversidad

de género en una sociedad hasta entonces plenamente patriarcal. El resultado fue que muchas mujeres comenzaron a ejercer durante los años treinta como maestras, bibliotecarias, archiveras, funcionarias o investigadoras con empleos que no sólo les daban unas perspectivas profesionales hasta entonces inéditas, sino también una capacidad de poder organizar sus propias vidas sin tener que depender ni de sus familias ni de sus esposos.

La instauración de la dictadura franquista hizo que el pasado de estas mujeres se convirtiera en objeto de especiales suspicacias por el carácter rompedor que habían imprimido a sus vidas frente a unos usos sociales que sólo esperaban de ellas una sumisa dedicación al ámbito familiar. Los expedientes de depuración franquistas referidos a mujeres son una mina de información sobre las trayectorias silenciosas de personas que pretendían abrirse un futuro mejor mediante sus propios méritos y que, en muchos casos, también habían decidido vivir sus vidas sin acatar el monopolio impuesto por la moral católica: «Tiene este expediente una cosa grave probada. Que se casó civilmente cuando la guerra y hoy se encuentra separada de su marido y con una hija», recogía el expediente de depuración de una maestra que fue inhabilitada para ejercer magisterio durante dos años y durante cinco para hacerlo en la provincia de Valencia. Haber abrigado ideas izquierdistas, no practicar la religión, haber contraído matrimonio civil o haber sufrido alguna «debilidad» —un eufemismo referido al mantenimiento de una relación extramatrimonial— se convirtieron en motivos suficientes para que muchas de las mujeres con carreras muy prometedoras fueran apartadas de sus funciones, destinadas a lugares alejados de los de su origen o encomendadas a tareas menos relevantes que las que les correspondían. La tendencia que se había inaugurado con el comienzo del siglo quedó así interrumpida, y durante décadas la mayor parte de las mujeres españolas tuvo que contentarse con amoldarse a la trilogía de niños, hogar e iglesia que instituciones como la

Sección Femenina, creada por la hermana del fundador de la Falange, Pilar Primo de Rivera, se encargaron de promocionar. Las mujeres, un sector clave de la población para la conformación de una sociedad diversa, habían quedado así ahormadas a las exigencias del régimen y de su aliado eclesiástico. Al menos de momento.

Musulmanes, judíos y la España de Franco

Francisco Franco siempre sostuvo que los años en los que estuvo destinado en el norte de Marruecos entre 1912 y 1926 marcaron no sólo su carrera militar, sino también su personalidad. «Sin África —le decía en una entrevista realizada durante la Guerra Civil al periodista Manuel Aznar— yo apenas puedo explicarme a mí mismo, ni me explico cumplidamente a mis compañeros de armas.» Era cierto. La brutalidad como medio de suprimir al enemigo, pero también como manera de obtener su ciega obediencia, fue una lección que el dictador aprendió en los campos de batalla del Rif, cuando combatía contra las cabilas amazigh que se habían sublevado contra el Protectorado español. El dictador, al igual que otros implicados en el golpe del 18 de julio, pertenecía a la generación de militares «africanistas» cuyo menosprecio hacia las vidas de sus enemigos y subordinados era sólo inferior a su desdén hacia los políticos, y cuyo sentido del deber, del honor e, incluso, de su misión histórica se había forjado en una guerra en la que el sentimiento patriótico pesaba más que el interés general del país.

El ejército se había desplegado en el norte de Marruecos después de que la pérdida de las colonias en Cuba y Filipinas en 1898 obligara a España a replantearse su papel en la escena internacional e incrementara el temor a que Ceuta y, sobre todo, Melilla también siguieran el mismo camino. Aunque los discursos patrióticos de la época desempolvaran los viejos proyectos de los Reyes Católicos de «proseguir poderosamente la guerra a

los moros de allende», y recurrieran a los tópicos de la misión civilizadora de España, la presencia colonial española en el norte de Marruecos fue fruto de acuerdos diplomáticos entre las potencias coloniales europeas en los que el paso lo marcaron siempre esos países. Francia estaba embarcada en una expansión en el norte de África que tenía en Marruecos uno de sus puntos de apoyo. Gran Bretaña quería impedir el dominio francés sobre el estrecho de Gibraltar, postura que en España encontró partidarios entre quienes tampoco querían ver una doble frontera con el país vecino tanto en los Pirineos como en el sur. Finalmente, la propia Francia comprendió que le resultaba mucho más provechoso concentrarse en el sur marroquí, con más recursos y potencial que el norte rifeño, una zona pobre, muy accidentada, con pésimas comunicaciones y poblaciones difíciles de dominar. En 1912, a España se le adjudicó el Protectorado de esta zona del norte de Marruecos en la que ni siquiera se incluía el enclave estratégico de Tánger, que quedó en manos de una administración internacional para impedir que Alemania se hiciera con un puerto que ambicionaba. De puertas para adentro, esta concesión se presentó como un éxito internacional que incluía al país en el club de las potencias coloniales europeas, aseguraba la defensa de Ceuta y Melilla, y abría grandes perspectivas para que la acción civilizadora de España se extendiera entre los infieles.

Estas expectativas no se cumplieron. El creciente sesgo militarista de un dominio que inicialmente se había pretendido que fuera gradual y pactado con las cabilas rifeñas provocó a la larga numerosos conflictos que desembocaron en una revuelta generalizada al mando de Abd el-Krim al-Jattabi, un líder con una sólida formación intelectual que había colaborado inicialmente con los españoles para después distanciarse de ellos, adoptando un ideario nacionalista que defendía la existencia de una República del Rif. La sublevación provocó una serie de derrotas a un ejército mal dirigido y peor equipado que culminaron en el desastre de Annual, en julio de 1921, donde perecieron diez mil soldados españoles, y

que a punto estuvo de provocar la pérdida de Melilla. Militares como Franco y sus compañeros siempre intentaron ocultar su responsabilidad en este desastre, al tiempo que exhibieron en su hoja de servicios el haber sido capaces de revertir esta situación desesperada y haber sido los artífices militares de la derrota del líder rifeño en 1925. Para sus panegiristas, esta victoria era una buena muestra del genio militar del futuro caudillo; para sus críticos, en cambio, y aparte del apoyo de Francia, esta victoria sólo demostraba que, al igual que haría en la Guerra Civil, Franco sólo era capaz de vencer allí donde se había instalado una estrategia de terror que, en el caso del Rif, incluyó la utilización de armas químicas por parte del ejército español contra las poblaciones civiles.

Cuando se examinan estos grandes hechos históricos, a veces es muy revelador descender a vivencias particulares. En 1936, una semana antes del inicio de la Guerra Civil, apareció un libro de una mujer, Aurora Bertrana, titulado *El Marroc sensual i fanàtic*, en el que esta escritora gerundense hacía recuento del viaje que había realizado en solitario por ese país. Bertrana era una mujer multifacética. Había estudiado en Suiza, donde creó una banda de jazz compuesta sólo por mujeres, y más tarde había pasado tres años en la Polinesia Francesa en compañía de su marido, experiencia que le permitió escribir reportajes y publicar un libro sobre la región. De vuelta a Cataluña, había sido candidata a diputada de Esquerra Republicana de Catalunya en 1931, y desplegó también un intenso activismo social y cultural de un marcado carácter feminista. Su audaz viaje a Marruecos en solitario, del que muchos amigos la habían tratado de disuadir, le proporcionó un conocimiento de primera mano sobre la administración española del Protectorado, que consideraba un dominio colonial fallido: España no estaba en condición de occidentalizar a otros pueblos, y los recursos que se estaban dilapidando en Marruecos bien podrían haberse utilizado en occidentalizar al propio país. Bertrana puntualizaba además que, frente a lo que pudieran considerar sus lectores, a lo largo de su viaje

las mayores molestias no se las habían producido ni el clima, ni las enfermedades, ni los «hombres africanos», sino los propios colonialistas europeos, de los que su opinión no era muy elevada ni en términos de eficacia ni de profesionalidad.

Bien poco podía imaginar Aurora Bertrana que, a los pocos días de la publicación de su obra, el alzamiento del 18 de julio habría de producir el insólito traslado a la península de los «hombres africanos» enrolados en el ejército de Marruecos a las órdenes del general Franco. Ese ejército incluía, en efecto, un importante número de tropas indígenas, los llamados Regulares, reclutados entre la población del país, con el fin declarado de ahorrar «sangre nacional» en las campañas coloniales. Este ejército, que ofrecía empleo y sueldo a gentes atrapadas en unas míseras condiciones de vida, experimentó durante la Guerra Civil un incremento exponencial: las estimaciones más conservadoras cifran en unos setenta mil el número de marroquíes que Franco utilizó en su lucha contra la República española. A lo largo de esos años, estas tropas sirvieron como carne de cañón en una guerra cuya génesis y motivaciones profundas es poco probable que muchos de ellos comprendieran, lo que no les impidió ganarse una merecida fama de crueldad a causa de sus asesinatos, violaciones y escenas macabras, que la propia dirección militar rebelde se encargó de fomentar para conseguir el consabido terror sobre el adversario que la estrategia de Franco siempre perseguía.

La iniquidad de los generales golpistas al servirse de este ejército colonial para agredir a sus propios compatriotas fue algo que ya indignó a los contemporáneos. Todavía recientes en la memoria los hechos de la guerra del Rif, el insólito despliegue de estos soldados marroquíes en la contienda civil era algo que resultaba difícil de creer y de explicar. En el bando republicano llegaron a circular teorías conspirativas que atribuían la presencia de estas tropas a que Franco les había prometido la independencia de su país e incluso la devolución de la mezquita de Córdoba. Un

manifiesto aprobado por el Comité Central del Partido Comunista y fechado el 18 de agosto de 1936 recurría para explicar la situación a dos conocidos personajes históricos, el obispo visigodo Oppas y el gobernador de Ceuta, el conde Julián, a quienes los relatos sobre la conquista árabe del año 711 señalaban como los traidores que habían facilitado el paso de los ejércitos que habían acabado con el reino visigodo:

> [...] las cenizas del obispo Don Opas y del Conde Julián se habrán estremecido de júbilo. No se ha extinguido su raza de traidores. Satisfaciendo mezquinos apetitos de venganza personal, ellos abrieron las puertas de España al agareno, que ambicionaba poseer nuestras huertas feraces, nuestras ricas montañas, nuestra tierra incomparable, que deseaba gozar la belleza de nuestras mujeres. Al cabo de varios siglos se repite su traición; curas y aristócratas, generales cobardes y señoritos fascistas sacan de lo hondo de las cábilas más feroces del Rif, los hombres de más bestiales instintos, a los que traen a España a pelear prometiéndoles toda clase de botín. Violaciones, asesinatos, robos; todo se consiente. [3]

Las mismas ideas eran expresadas por la líder anarquista Federica Montseny en un discurso también pronunciado en aquellas fechas: «Con ese enemigo sin dignidad ni conciencia, desprovisto del sentimiento español, porque, si lo tuviera, si fuera patriota, no hubiera arrojado en España la Legión Extranjera y los Marroquíes, imponiendo la civilización del fascio no como una civilización cristiana, sino árabe, de gente que hemos colonizado y que realmente ahora nos colonizan, con unos principios religiosos y unas ideas políticas que hemos de mantener absolutamente alejados de la conciencia de los Españoles».

Aunque muchos propagandistas del bando franquista hicieron las más disparatadas acrobacias retóricas sobre el tema (p. 213), ni siquiera a los más convencidos se les escapaba la contradicción entre una lucha descrita como una nueva cruzada apoyada por la Iglesia e inspirada en las de época medieval, y la inclusión en las filas de estos nuevos cruzados por la fe católica de un sustancial número de tropas musulmanas. En una de las raras entrevistas concedidas por la esposa del futuro dictador, Carmen Polo, aparecida en el año 1929 en la revista *Estampa*, dentro de la sección «La mujer en el hogar de los hombres famosos», la mujer del entonces general

más joven de Europa aparecía luciendo «su imagen estilizada, de una suma delicadeza, difuminada tras sutil vestidura de gasas negras, acariciadas por el mantoncito de Manila negro y sedeño» y respondiendo a diversas preguntas: «¿Qué es lo que más amaba? La música. ¿Cuál era su mayor antipatía? Los moros». Ya en los años de la guerra, el escritor católico François Mauriac escribió en *Le Figaro* de 1938 que «la presencia de los Moros, la intervención masiva de las escuadrillas y de las tropas italianas [...] plantearon a los católicos franceses un caso de conciencia doloroso» (Fig. 38).

El intento más articulado (y cínico) de justificar la presencia de los musulmanes marroquíes entre las tropas franquistas fue obra de un reputado arabista, Miguel Asín Palacios, en un artículo publicado después de la guerra y que llevaba como revelador título «Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes». Asín era un sacerdote aragonés, catedrático de Árabe en la Universidad Central de Madrid, que había adquirido gran reputación internacional por sus estudios sobre filosofía y mística musulmana. Sus ideas habían supuesto una auténtica revelación para quienes creían que el islam y el cristianismo eran dos religiones y civilizaciones distintas, enfrentadas irremisiblemente. Antes al contrario, Asín Palacios defendía que en el pensamiento colectivo del que habían surgido las dos civilizaciones había existido una continuidad en la que muchas ideas habían transitado entre ambas religiones, siendo objeto de un continuo proceso de reelaboración y adaptación. Así, por ejemplo, algunos argumentos escolásticos de Tomás de Aquino procedían de la obra del gran filósofo árabe Averroes, quien, al igual que el cristiano, había intentado armonizar razón y fe en su obra; la célebre *Divina comedia* tenía antecedentes musulmanes, pues Dante había conocido los relatos árabes elaborados sobre uno de los episodios más célebres de la vida de Mahoma: el *mi'rāy* o viaje nocturno que el Profeta habría emprendido a los cielos en compañía del arcángel Gabriel y en el que, a través de la ascensión a lo

largo de siete niveles, habría podido contemplar el Infierno y el Paraíso; los movimientos místicos sufíes en el islam, siempre según Asín, eran fruto de la influencia de las corrientes ascéticas existentes en la Iglesia oriental, que habían dado lugar a un desarrollo místico parangonable al monasticismo cristiano, tal y como el clérigo arabista intentó demostrar en una obra con el significativo título de *El Islam cristianizado*.

En su artículo sobre los marroquíes en la Guerra Civil, Asín Palacios usaba unos argumentos similares para justificar la presencia de musulmanes en el bando franquista. Los múltiples puntos en común entre el islam y el cristianismo, que Asín describía en detalle con su bagaje de experto arabista, explicaban que musulmanes y cristianos hubieran reaccionado de forma similar frente al ateísmo, la irreligión, el amor libre y el comunismo que imperaban en la «España bolchevique» opuesta a la «verdadera España». Para el clérigo arabista, «bajo la áspera corteza de esos rudos y valientes soldados marroquíes palpita un corazón gemelo del español», en el que también brillaban virtudes como, por ejemplo, la castidad. El clérigo citaba, por ejemplo, testimonios que afirmaban que, en los hospitales, los soldados marroquíes heridos arrancaban indignados las hojas de las revistas españolas ilustradas que se les daban y que mostraban láminas o fotos de desnudos, lo que constituía la prueba palmaria de que no tenía «fundamento la calumniosa campaña que la prensa marxista emprendió desde el principio de la guerra» y que atribuía a los soldados marroquíes «salvajes violaciones de mujeres». Todo ello permitía entender una anécdota ocurrida en el frente que le habían narrado al sabio arabista en la que un Regular había amenazado a un soldado republicano con una granada al tiempo que le gritaba: «Tú no estar de Mahoma; tú no estar de derechas». Junto a estas afinidades, no se podía olvidar, en fin, la existencia de un legado cultural común en la lengua, la literatura, el pensamiento y el arte, que llevaban al sabio arabista a concluir que «ante estas características culturales, comunes

al marroquí y al español, la hipótesis [...] se convierte en verdad demostrada».

En su erudito ensayo, Asín Palacios desarrollaba ideas ya enunciadas por el general Franco, quien en una alocución radiofónica en enero de 1937 había proclamado: «En el orden religioso, la persecución enconada de los marxistas y comunistas a cuanto representase la existencia de una espiritualidad, de una fe o de un culto, oponemos nosotros el sentimiento de una España católica con sus Santos y sus Mártires; con sus Instituciones seculares; con su justicia social y con su caridad cristiana, con aquel gran espíritu comprensivo que hizo que en los siglos de oro de nuestra Historia, cuando un catolicismo vigoroso y sentido era el arma de reconstrucción de nuestra unidad histórica, viviesen bajo la tutela tolerante del estado católico, las mezquitas y las sinagogas, acogidas al espíritu comprensivo de la España católica».

La mención a las sinagogas acogidas al espíritu comprensivo de la España católica, que Franco decía que su régimen intentaba encarnar, provenía del mismo individuo que poco después empezó a salpicar sus discursos con referencias a la conjuración judeo-masónica que buscaba destruir España. Es inútil, sin embargo, buscar coherencia en un militar que se limitaba a disponer y adaptar sus armas ideológicas de acuerdo con la estrategia necesaria en cada momento. A comienzos de 1937, la llamada a la convivencia de culturas en el solar patrio, incluyendo a la sinagoga, posiblemente tenía sentido por el apoyo inicial que el alzamiento había gozado por parte de algunas familias ricas judías sefardíes de Tetuán. A medida que avanzó la guerra y ese apoyo se vio sustituido por el mucho más sustancial que le brindaron la Alemania nazi y la Italia fascista, Franco cambió de manera tan radical como oportunista su discurso. El *Catecismo patriótico español*, de lectura obligatoria en las escuelas y compuesto en 1939 por Albino González Menéndez-Reigada (m. en 1958), obispo de Tenerife y amigo personal de Franco, enumeraba siete enemigos de España:

el liberalismo, las democracias, el judaísmo, la masonería, el capitalismo, el marxismo y el separatismo. Cada uno de estos enemigos era descrito de forma específica, siendo el judaísmo «el sistema político social que adoptó el pueblo judío, después de haber dado muerte a Cristo, para dominar al mundo, según sus profecías; y como no puede satisfacer sus ansias de dominación, sino debilitando o destruyendo los pueblos civilizados y cristianos, considera lícitos todos los medios para llegar a ese fin, sembrando toda clase de errores, propagando toda clase de inmoralidades, fomentando partidos y discordias en las naciones y hasta procurando guerras, con las cuales los pueblos mutuamente se aniquilen».

De la misma forma, pues, que la «maurofilia» del régimen era una manera de justificar el uso de las tropas coloniales en la contienda civil, su feroz antijudaísmo durante los primeros años cuarenta era otra forma de oportunismo destinado a congraciarse con el régimen nazi, que en ese momento parecía configurarse como el hacedor de un nuevo orden europeo. Hasta que a finales de 1942 los Aliados desembarcaron en el norte de África, Franco siguió soñando con la creación de un imperio colonial español en esa región a costa del desmembramiento de la derrotada Francia, tal y como le expuso a Hitler en su célebre entrevista en Hendaya. El despliegue de una retórica antijudía para reforzar la complicidad con el régimen nazi tenía la ventaja, además, de que en ese momento apenas había judíos en España: la mayor parte de los seis mil que vivían en tiempos de la Segunda República habían salido del país durante la guerra. Sólo en el Protectorado español en Marruecos existía una considerable población judía de origen sefardí, pero el régimen siempre fue muy cuidadoso en no dictar en la colonia medida alguna en contra de esos judíos que pudiera trastocar el frágil equilibrio social existente en ella.

La retórica del régimen fue puesta, sin embargo, a prueba cuando después de la Guerra Civil miles de judíos empezaron a huir de la expansión del régimen nazi, convirtiendo la ruta a través de España en una

de las elegidas para embarcar en algún puerto ibérico. Aunque después de la Segunda Guerra Mundial el régimen trató de convencer a propios y extraños de que gracias a su compasiva política de acogida se habían salvado miles de judíos de la barbarie nazi, lo cierto es que su actuación ni fue consistente ni estuvo nunca guiada por una desinteresada labor humanitaria. Más bien respondió a los cambiantes cálculos políticos que sus jerarcas hicieron según se desarrollaban los acontecimientos, o por las actuaciones individuales de algunos diplomáticos que interpretaron de forma laxa las directrices que recibían concernientes a la emisión de visados.

Es cierto que la ruta española sirvió para que miles de judíos pudieran huir en muchos casos con sus papeles en regla, pero también está demostrado que, a pesar de su neutralidad, España estuvo lejos de ser para los judíos una tierra prometida de seguridad similar a Suiza. La política del régimen estuvo siempre marcada por la idea de que el decreto de expulsión de los Reyes Católicos seguía vigente y que, desde luego, España no debía convertirse bajo ningún concepto en una nueva Sefarad que diera acogida a decenas de miles de judíos en su territorio. A lo más a lo que podían aspirar los judíos que llegaran a España con sus pasaportes en regla era a pasar «por nuestro país como la luz por el cristal, sin dejar rastro», tal y como dejaba claro en 1943 el entonces ministro de Exteriores, Francisco Gómez-Jordana.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Franco resituó sus baterías ideológicas de acuerdo con las condiciones creadas en el nuevo campo de batalla que se dibujaba tras la derrota de Alemania. Se deshizo de las armas que ya no le servían y adquirió otras nuevas que le proporcionaban las élites políticas e intelectuales afectas a su persona y que si algo habían aprendido en los años previos había sido a sobrevivir bajo cualquier circunstancia. Cuando en 1946 el régimen temió que el nuevo orden internacional acabara con él, como ya lo había hecho con el nazismo alemán y el fascismo

italiano, Franco no tuvo empacho alguno en marcar distancias con esos regímenes ya fenecidos. En su discurso de apertura de las Cortes en mayo de 1946, el dictador, además de rechazar que el suyo fuera un régimen dictatorial, intentaba minimizar el aporte italiano y alemán a la guerra cifrándolo en «un reducido número de voluntarios extranjeros» que militaron en sus filas. Ese puñado de voluntarios contrastaba con los 1,2 millones de soldados españoles que había propiciado la victoria al bando nacional y que el dictador consideraba como un plebiscito que legitimaba a su régimen. A renglón seguido, Franco enmendaba su propia idea de un estado totalitario que él mismo había expuesto en sus alocuciones durante la Guerra Civil: «Otros intentan presentarnos ante el mundo como nazifascistas y antidemócratas. [...] El abismo y diferencia mayor entre nuestro sistema y el nazifascista es la característica católica del Régimen que hoy preside los destinos de España. Ni racismo, ni persecuciones religiosas, ni violencias sobre las conciencias, ni imperialismo sobre sus vecinos, ni la menor sombra de crueldad, tienen cabida bajo el sentido espiritual y católico que preside toda nuestra vida». Franco, súbitamente, se presentaba como el campeón de la diversidad. Naturalmente, se trataba de pura retórica de cara al exterior, pues a renglón seguido el dictador señalaba el irrenunciable carácter católico y anticomunista de su régimen. Sin embargo, el hecho de que hubiera que reconocer la existencia de esa diversidad era un indicio de que las cosas habían cambiado sutilmente. Franco y su régimen se aseguraron su supervivencia política y física durante las tres décadas siguientes gracias a que supieron mezclar la represión interior con una adaptación a las condiciones existentes en el exterior. Lo que ni Franco ni su regimen pudieron prever fue que a la larga su proyecto político acabaría fracasando.

El fracaso de la violencia franquista

En 1967, el franquismo aprobó una ley de libertad religiosa que produjo una fuerte conmoción en las altas esferas del régimen. El hecho se producía casi cien años después de que la Constitución de 1869 hubiera introducido este derecho por primera vez en la historia de España, dando lugar a todo tipo de enfrentamientos y desgarros. No es extraño, por lo tanto, que esta ley produjera una considerable convulsión en la cúspide del gobierno franquista.

A pesar de que el estado no renunciaba ni a su confesionalidad ni a su papel de protector del catolicismo, la nueva ley de libertad religiosa estipulaba que todos los españoles podrían desempeñar cualquier trabajo o cargo público sin ser discriminados por el credo que profesaran. Incluso en el ejército, el militar que hubiera hecho constar su «acatolicidad» podía dejar de asistir a las ceremonias religiosas, excepto cuando se tratara de actos de servicio. El matrimonio civil se reconocía en caso de que ninguno de ambos contrayentes fuera católico, en los cementerios debían habilitarse recintos para los no católicos, y en los centros docentes, aunque la enseñanza pública debía seguir ajustándose al dogma y a la moral de la Iglesia, los alumnos no estarían «obligados a recibir enseñanza de una religión» que no profesasen. Asimismo, las religiones no católicas podían establecer centros propios de enseñanza e incluso celebrar actos públicos si contaban con la autorización previa de los gobernadores civiles.

El preámbulo de esta ley reconocía que su contenido había sido inspirado por las resoluciones del Concilio Vaticano II. En los años previos, este concilio había dado un giro modernizador a la Iglesia que incluía el reconocimiento de la libertad religiosa como un derecho basado en la dignidad de la persona, razón por la cual debía ser amparado legalmente. Lo que el preámbulo de la nueva ley venía a decir, por lo tanto, era que, si el estado se declaraba católico y la Iglesia había modificado su dogma respecto a la libertad de culto, al régimen no le quedaba más alternativa que seguir la misma postura. El Fuero de los Españoles, el remedo de

constitución franquista aprobado en 1946, fue así modificado con una nueva redacción que contó con la aprobación de la Santa Sede: «El estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica, que a la vez salvaguarde la moral y el orden público».

Este cambio con respecto a lo que hasta entonces se había considerado legalmente como el exclusivo carácter católico de la nación fue promovido por sectores del régimen que llevaban tiempo reclamando la necesidad de adecuarse a los nuevos tiempos y dar acomodo a una realidad social más diversa que la que pretendía la vieja retórica del régimen. En ese momento, por ejemplo, las cifras oficiales reconocían que en España vivían más de treinta mil protestantes. No todo el mundo, sin embargo, estaba de acuerdo con esta postura. A pesar de que los credos no católicos seguían sufriendo limitaciones importantes para el despliegue de su actividad, sectores del régimen y muchos prelados se mostraron disconformes con la tramitación de la nueva ley. El almirante Carrero Blanco consideraba que la libertad de cultos era contraria a los principios fundamentales del Movimiento, así como un mal servicio a Dios y a España, cuya irrenunciable unidad religiosa era uno de los principales objetivos de sus contumaces enemigos: «¿Cómo vamos a legislar algo que favorece el mantenimiento y la propagación del error?».

Las consecuencias de estas divisiones dentro del régimen hicieron que los debates en las Cortes para la aprobación de esta ley fueran también algo más animados de lo habitual. El arzobispo de Valencia, el vizcaíno Marcelino Olaechea, que en su día había calificado la Guerra Civil como una «contienda entre civilización y barbarie», abandonó el pleno después de mostrar su oposición a la ley. Uno de los procuradores más críticos con su contenido fue el notario toledano Blas Piñar, que años después fundaría el partido ultraderechista Fuerza Nueva. Convencido de que las disposiciones que habían emanado del Concilio Vaticano II eran fruto de una «teología patológica», Piñar desplegó una amplia y densa oratoria en defensa de sus

enmiendas a la ley durante la sesión plenaria de las Cortes, lo que fue objeto después de muchos comentarios en la prensa del momento, alguno de los cuales le reprochaba querer volver a la época del Concilio de Trento de 1545. El notario ultraderechista afirmaba en sus memorias que incluso llegó a recibir entonces cartas amenazadoras, en una de las cuales se decía: «Para Blas Piñar, católico y canalla. Nos cagamos en la hostia y en la puta que te parió. ¡Peligro de muerte!».

Mientras los jerarcas del régimen discutían sobre si la exclusividad del catolicismo era un rasgo irrenunciable o no de la nación española, muchas cosas estaban cambiando socialmente en el país. El año anterior a la aprobación de la ley que permitía la libertad de cultos, España había recibido a 11,1 millones de turistas, lo que suponía algo más del 34 % de la población autóctona. Seis años después, en 1973, ese número se había triplicado y casi igualaba en cantidad al total de la población del país. Por mucho que las estancias de esos turistas fueran estacionales y limitadas en el tiempo, la «invasión turística», como ya la denominaba el escritor y periodista catalán Josep Pla, había introducido un inesperado elemento de diversidad en la hasta entonces homogénea España. Pese a que el inefable Carrero Blanco lo considerara como un «turismo de alpargata», los expertos en economía llevaban tiempo haciendo cálculos que revelaban que las divisas de esos turistas eran cruciales para aliviar el déficit crónico que presentaba la balanza de pagos del país.

Desde el primer momento, la Iglesia fue muy consciente de que la masiva afluencia de turistas creaba una situación insólita. Después de la victoria de Franco, los obispos se las habían prometido muy felices tras la alianza que habían promovido con el nuevo régimen. «España no volverá a tener una ocasión más propicia para que el catolicismo arraigue», había declarado el obispo de Madrid, Leopoldo Eijo y Garay, en 1942. Sin embargo, de repente, las cosas adquirían un cariz distinto. Era la primera vez en la historia que gentes foráneas llegaban en masa regularmente al

país, y además lo hacían por causas que no eran ni militares, ni laborales, ni comerciales: simplemente venían para disfrutar de algo tan novedoso e imprevisible como era el ocio. En 1950 visitaron España medio millón de turistas, una cifra ridícula comparada con lo que vendría más tarde, pero mucho mayor que cualquier otro ejército foráneo que hubiera invadido el país a lo largo de toda su historia. Ese ejército desarmado y casi desnudo empezaba a ocasionar ya un impacto insólito en una sociedad hasta entonces obsesivamente encerrada en sí misma. En una fecha tan temprana como 1951, tuvo ya lugar en Valencia el Congreso Nacional de Moralidad en las Playas y Piscinas con la presencia del arzobispo Olaechea. Los ponentes estaban hondamente preocupados por «la invasión paganizante y desnudista de extranjeros» que vilipendiaba «el honor de España y el sentimiento católico» de la patria. En sus conclusiones, exigían que se actuase de inmediato y de forma contundente. El honor de España estaba, en efecto, en entredicho por actitudes como la de una mujer, llamada Amanda Segura Hernández, una alicantina condenada en el verano de 1951 a quince días de arresto por haber usado un «traje de baño inmoral» en la playa y haber desobedecido al agente que se lo recriminaba.

Las cosas, sin embargo, fueron de mal en peor. La «invasión paganizante y desnudista» fue en aumento durante las dos décadas siguientes, lo que llevó a que la Iglesia reiterara en repetidas ocasiones sus condenas a la diversidad moral y de costumbres que las masas foráneas estaban introduciendo en el país. Una de las más violentas fue la carta pastoral publicada en 1964 por el obispo de Canarias, el donostiarra Antonio Pildáin y Zapiáin, en la que este prelado se despachaba contra las «invercundias», «indecencias» o «desnudismo» de «impúdicos e impúdicas turistas, profundamente animales, desconocedores y despreciadores de la dignidad humana». A pesar de esta violenta diatriba, y de otras no menos enajenadas contra los bailes o contra la película *Gilda*, cuya visión entrañaba, según el obispo, la comisión de un pecado mortal, Antonio Pildáin y Zapiáin es uno

de esos personajes que pueblan la España diversa a los que a veces es muy difícil clasificar dentro de unas categorías simplistas.

Décadas antes de obsesionarse con el cine, los turistas y Benito Pérez Galdós, a quien también aborrecía por su anticlericalismo, Pildáin había sido diputado en las Cortes constituyentes republicanas de 1931, en las que ya había arremetido contra la libertad religiosa en nombre de su enardecido integrismo católico. Sin embargo, durante la Guerra Civil, este clérigo donostiarra había sido uno de los pocos eclesiásticos que se implicó contra la represión franquista en su diócesis, criticándola y logrando la liberación de muchos condenados a muerte. Poco o nada simpatizante del régimen, aunque respetuoso con su autoridad, las críticas de Pildáin a los sindicatos verticales, su apoyo a las reivindicaciones obreras y su posible negativa a recibir a Franco durante la visita que éste hizo a Canarias en 1950 le valieron no pocas críticas. En una carta escrita al nuncio apostólico, Pildáin se sinceraba tachando al franquismo de practicar «un totalitarismo fariseo [...] con mucho alarde de religiosidad externa; muchas procesiones, mucho aparecer codeándose con las altas dignidades de la Iglesia [...] y al propio tiempo cooperador de los negocios más monstruosamente inmorales que registra la Historia de España».

La carta pastoral en la que Pildáin condenaba los usos de los turistas extranjeros era una expresión de integrismo católico, pero revestido también de una crítica hacia el modelo desarrollista del régimen, que el prelado era muy consciente de que acabaría minando los cimientos de la sociedad tradicional católica que él había defendido siempre. Esa carta pastoral llevaba el significativo título de «El turismo y las playas, las divisas y los escándalos», y en ella el prelado argumentaba: «Nuestras playas no las ha hecho ninguna Agencia de Viajes, ni ninguna Compañía de Hoteles, ni ningún Ayuntamiento, ni ninguna Junta de Turismo, ni ningún Ministerio, ni gobierno [...]. Nuestras playas las ha creado Dios, y solo Dios». Al tratarse de una creación divina, en ellas no podían darse

indecencias y desnudeces que podían ser contempladas por «adolescentes que se abrasan en las llamaradas del instinto sexual», razón por la cual el obispo consideraba el uso del bikini, «símbolo de la actual delicuescencia y degeneración de la mujer», como un pecado mortal. Para gentes como Pildáin, la adoración al becerro de oro de las divisas del turismo estaba introduciendo en el país unos inaceptables niveles de diversidad que amenazaban muy seriamente el monopolio cultural y religioso que la Iglesia se había asegurado desde el fin de la Guerra Civil.

Actitudes como la del obispo de Canarias encontraron amplio eco en la prensa extranjera, particularmente la británica, que advertía a los turistas de los posibles peligros que podía acarrearles la furibunda moral católica de la dictadura que gobernaba en el país que habían elegido para pasar sus vacaciones. Muy consciente de la amenaza que esa campaña de prensa podía acarrear para las necesarias divisas, el Ministerio de Información y Turismo, con Manuel Fraga a la cabeza, se embarcó en una masiva operación propagandística que incluyó en 1964 la publicación de una breve guía titulada «España para usted» con dibujos del gran ilustrador Máximo San Juan, que años más tarde desarrollaría una exitosa carrera en el diario *El País*. El texto contenía una serie de recomendaciones para los turistas extranjeros, escritas con un deje de ironía, y entre las que se incluía la siguiente: «No crea usted en esas leyendas de que aquí montamos un auto de fe para quemar a los que van en "shorts", o a las que usan el turbador bikini en la playa. En unos sitios más que en otros, claro está. Basta con que al llegar a una ciudad o a una playa se fije usted en los demás, para juzgar por sí mismo de la oportunidad o de la extemporaneidad de usar esta o aquella prenda».

La campaña iba en línea con los intereses de muchos jerarcas del régimen y de las élites económicas afectas, que estaban haciendo pingües beneficios con el caótico desarrollo turístico que afloraba por todas las costas del país. A la larga, esta actitud complaciente se impuso y las críticas

eclesiásticas quedaron progresivamente acalladas ante los beneficios económicos que reportaba la posibilidad de pecar mortalmente. A pesar de que siempre había sectores que comulgaban diariamente con ellos, los principios ideológicos del franquismo eran siempre inalterables hasta que dejaban de serlo.

He elegido el caso del impacto del turismo, y su contribución al renacer de la diversidad en España durante la segunda mitad del siglo XX, porque es un ejemplo muy evidente de cómo el programa totalizador que el régimen había impuesto de manera brutal durante su primera época acabó entrando en contradicción con unos cambios económicos y sociales inesperados e imprevistos. Un análisis más profundo del que yo puedo ofrecer aquí revelaría otros resultados similares en otras áreas. A pesar del enorme sufrimiento que produjo y de la represión que alentó, sin parangón en la historia de España, el programa de homogeneización que movilizó a los militares golpistas en julio de 1936 comenzó a mostrar pequeños signos de fracaso poco después de imponerse. Naturalmente, llevó mucho tiempo que esas primeras grietas acabaran resquebrajando el edificio de homogeneidad que la brutalidad del régimen había impuesto. Contemplado desde una perspectiva histórica, sin embargo, se trató del enésimo fracaso de los intentos que históricamente se han producido para otorgar al país de una uniformidad social y política de la que, simplemente, ha carecido siempre.

Epílogo
DESNACIONALIZAR LA HISTORIA

En este libro, no he pretendido, ni mucho menos, agotar el tema de la diversidad en la historia de España. Mi propósito ha sido demostrar que es posible ofrecer una mirada distinta sobre ese pasado que capte su diversidad en lugar de seguir insistiendo en su unidad de destino en lo universal, o en sus unidades de destino en el perpetuo agravio. Cuando los historiadores pretenden que sus propios valores y creencias —sean los que sean— han existido siempre, provocan inevitablemente un empobrecimiento del pasado colectivo. Éste es el caso de la fascinante historia de España que, como espero haber demostrado, ha sido secuestrada por unas visiones parciales y sectarias que la han amoldado a sus intereses y agendas, privando así a la ciudadanía de su apasionante legado.

Ese legado ha sido documentado, además, por una legión de historiadores e historiadoras, que han producido un extraordinario conocimiento al alcance de cualquiera. Hoy más que nunca, ese conocimiento debería ser aprovechado ante la magnitud de los retos que plantea la diversidad cultural y religiosa de las sociedades contemporáneas. Si hay un país en Europa que puede afrontar la diversidad del presente provisto de una conciencia crítica de su pasado ése es, sin duda alguna, España. Tal es la razón por la que creo que es posible reivindicar su historia desde una perspectiva que, en lugar de solazarse en los sempiternos tópicos

del problema de España, aborde el conocimiento de su pasado con la fascinación que su variabilidad transmite.

Esta perspectiva es también posible porque hoy en día la diversidad de nuestro país se encuentra reconocida y amparada tanto por leyes como por un mayoritario consenso social. Ninguna sociedad del pasado ha generado condiciones remotamente similares a las que en la actualidad permiten que ciudadanos con lenguas, culturas, orientaciones o religiones diversas puedan vivir en un régimen de libertades basado en la igualdad de derechos y deberes. A pesar de las tensiones que España ha sufrido en las últimas décadas, jamás ha llegado a calar una opinión mayoritaria contraria al reconocimiento social de su diversidad. Esa diversidad sólo se ha convertido en un problema cuando políticamente se ha insistido en hacer de ella un problema.

No me gustaría ser acusado de panglosiano y de pretender que vivimos en el mejor de los mundos posibles —estoy lejos de pensarlo—, pero nadie con un mínimo de conocimiento histórico puede negar que el actual marco constitucional permite asumir la diversidad que recorre España de una forma que no ha sido frecuente en el pasado. Los redactores de la Constitución de 1978 no sólo tenían un conocimiento muy profundo de las constituciones previas, sino también una clara conciencia del pasado diverso de este país. Ello les permitió resolver con un admirable equilibrio cuestiones que llevaban siglos enquistadas, desplegando para ello un encomiable respeto hacia las peculiariades de cada territorio. Por razones complejas que han tenido que ver con la emotividad que ha inundado la vida política, con la presencia de aprendices de brujo revestidos de adanismo, o con la brutalidad de la crisis económica de 2008, que devaluó el capital material y simbólico del país, ese marco no ha sido apreciado últimamente con la consideración que merece.

Naturalmente, no pretendo con esto decir que la actual constitución sea un texto sagrado. Sin embargo, las añoranzas idealizadas que desde sectores

nacionalistas se hacen de las instituciones del Antiguo Régimen, resultan, en mi opinión, igual de incomprensibles que los intentos de dar marcha atrás en nombre de un difuso concepto de unidad nacional. Unos y otros ignoran el hecho evidente de que, comparado con el régimen de libertades del que hoy gozan todos los ciudadanos sin excepción, cualquier forma de gobierno existente en el pasado carecía de la legitimidad democrática que ostentan las instituciones que tan alegremente se ponen en tela de juicio o incluso se califican como instrumentos de opresión del Estado. En una actitud melancólica casi de manual, políticos y publicistas nacionalistas, que en algunos casos se autodefinen incluso como progresistas, añoran un pasado inexistente, idealizado y unilateral, al tiempo que desprecian un presente tangible, diverso y democrático. Si hoy en día deben defenderse las instituciones de autogobierno que existen en Cataluña, el País Vasco y otros territorios, ello no es por unas difusas razones históricas, sino porque se trata de piezas fundamentales para asegurar el régimen de libertades del que disfrutamos todos. En una visión política progresista, la diversidad que hoy vivimos debería ser concebida, pues, como un patrimonio democrático colectivo y no como una marca de identidad excluyente de las otras.

La realidad es, sin embargo, que llevamos demasiado tiempo enzarzados en debates históricos marcados por posturas identitarias cada vez más irreductibles. Y creo que a ello han contribuido algunos historiadores que han decidido interpretar la historia como si fuera una reflejo exacto tanto de sí mismos como de su presente, una pretensión que no sólo es falsa sino también peligrosa. Las condiciones y expectativas que marcaron la existencia de las gentes del pasado nada tienen que ver con las nuestras, e intentar convencer a la ciudadanía de que somos los mismos que aquellos que vivieron en otros tiempos, es un ejercicio de profunda irresponsabilidad rayana con una falta de deontología profesional.

Cuando algunos historiadores afirman, por ejemplo, que los españoles «conquistamos América» o que los catalanes «luchamos por la libertad» en

la guerra de Sucesión, se comportan como esos astrólogos que intentan convencer a sus audiencias de que los nacidos bajo un mismo signo del zodíaco comparten caracteres y destino: vienen a decir que todos los españoles o catalanes pasados y presentes estamos bajo una identidad que funciona como un signo zodiacal. Cuando los historiadores hablan de los españoles o los catalanes que hace dos mil años hicieron historia, se nos invita a compartir nuestro signo con gentes que vivieron en el pasado, a las que nunca conoceremos, pero con las que, según nos cuentan estos astrólogos del pasado, tenemos muchas cosas en común porque unos y otros somos españoles o catalanes. Algo similar a lo que ocurre cuando descubrimos que compartimos con otras personas el mismo horóscopo. Los libra nos llevamos muy bien con los leo, pero con los capricornio no hay quien pueda.

De la misma forma que creo que los astrólogos interpretan las constelaciones nutriéndose de las inseguridades de la gente para alimentar su charlatanería, tampoco comparto los horóscopos que trazan los historiadores nacionalistas. A estas alturas debería estar ya claro que no es el pasado lo que define una identidad histórica; son los historiadores los que interpretan los hechos como forma de hacer sentir a las audiencias el orgullo de pertenecer a una comunidad nacional que ha existido en el pasado al igual que en el presente.

La analogía entre el estudio del pasado y el del universo puede llevarse más lejos. En realidad, el trabajo de los historiadores rigurosos se parece mucho al de los astrónomos. Al igual que éstos, saben que nunca podrán tener un contacto directo con su objeto de estudio, pues ni el pasado, ni las galaxias están a su alcance. Sin embargo, ello no les impide a unos y a otros estudiar las señales que provienen del tiempo y del espacio intentando desentrañar lo que se esconde detrás de ellas. Y de la misma forma que los astrónomos saben que el universo es algo lejano e inaccesible, que existe de manera independiente a este planeta, también los historiadores deberían ser

conscientes de que los hechos del pasado no se produjeron en función del presente que habitamos. Este planeta, claro está, no se explicaría sin el resto del universo, como tampoco la realidad que nos circunda puede entenderse sin la historia. No obstante, de ahí a pretender una afinidad astrológica o una identidad emocional con el pasado va un trecho muy grande. La historia y la astronomía lo que nos dicen es que el tiempo y el espacio son ajenos a nosotros. No es, desde luego, una constatación nada confortable (es más fácil pensar que las estrellas están ahí para trazar nuestro destino), pero asumirla nos dota de un conocimiento que hace que podamos ubicarnos mejor en el orden de las cosas, por muy frío e inhóspito que pueda parecernos.

La conclusión final de cuanto vengo diciendo es que necesitamos más conocimiento y menos emotividad identitaria al tratar un tema tan vasto y complejo como la historia de España. Igualmente, es necesario comprender y respetar los legados históricos diversos que componen esa historia. Cuando hablo de desnacionalizar el pasado de este país no pretendo que haya que renunciar a comprender y explicar las causas de tantos hechos diferenciales como lo componen. Más bien todo lo contrario. Hay muchas preguntas que plantea la diversidad de España que todavía no están bien respondidas por la sobreabundancia de lugares comunes y de apriorismos políticos presentistas que han inundado sus explicaciones. Una historia plural necesita visiones plurales para poder construirse mejor. Otra de las conclusiones de este libro que me gustaría enfatizar es que los historiadores corremos el riesgo de convertirnos en irrelevantes si caemos en la trampa de ser los guardianes de identidades monolíticas, y no sabemos percibir y explicar la diversidad que recorre tanto las sociedades actuales como las del pasado.

Las páginas de este libro espero que hayan demostrado también que la historia de España ha sido cambiante y diversa. Esto no quiere decir, naturalmente, que haya sido una historia de pacífica diversidad. Las leyes

visigodas contra los judíos, las persecuciones que éstos sufrieron en momentos puntuales de la época andalusí, las conversiones forzosas decretadas en los reinos cristianos, así como su expulsión y la de los moriscos fueron formas tan expeditivas como crueles de acabar con la diversidad religiosa en la península. Lo mismo cabe decir de la conquista y colonización de América, cuyo objetivo de hispanizar y cristianizar a las poblaciones indígenas tuvo efectos catastróficos sobre sus sociedades. Los Decretos de Nueva Planta, con los cuales inauguró su gobierno la dinastía borbónica a comienzos del siglo XVIII, suprimieron formas de gobierno e instituciones que llevaban siglos funcionando, mientras que durante la centuria siguiente la construcción del estado liberal intentó imponer una administración uniforme sobre todo el país, lo que, mezclado con las querellas dinásticas, las luchas sociales y el peso del tradicionalismo contribuyeron al inicio de las guerras carlistas. Ya en el siglo XX, en fin, el franquismo fue un proyecto de acabar con cualquier forma de diversidad política que se impuso mediante una violencia extrema.

Con ser veraz, sin embargo, este relato es incompleto. Se centra en los programas y momentos de destrucción de la diversidad, obviando tanto los largos períodos en los que esa diversidad prevalecía en las sociedades hispanas como los fracasos de esos proyectos políticos homogeneizadores. Si se acepta, por ejemplo, que las primeras comunidades judías se instalaron en Hispania a comienzos de nuestra era, ello implica que esas comunidades llevaban viviendo desde hacía más de quinientos años hasta que, durante el siglo VII, las brutales medidas de los monarcas visigodos intentaron erradicarlas. A pesar de ser muy drásticas, es dudoso que esas medidas llegaran a ponerse en práctica durante las turbulentas décadas finales del reino de Toledo: los relatos de la conquista árabe señalan que en 711 vivían judíos en ciudades como Córdoba, lo que demuestra que el brutal programa no había podido ser llevado a efecto, al menos de forma generalizada.

Sin la existencia de una diversidad territorial previa tampoco sería comprensible la aparición de núcleos tan claramente definidos en el norte después de la conquista árabe del 711. Los territorios de Asturias, Galicia, León, Castilla, Aragón, Navarra o los condados catalanes se configuraron en los ciento cincuenta años que transcurrieron entre mediados del siglo VIII y finales del IX, siendo hoy en día todos ellos reconocibles más de mil años después. La expansión militar de los cristianos en al-Andalus tampoco creó meras prolongaciones colonizadoras de sus reinos y condados, pues dio lugar a formaciones con entidad política propia como el reino de Portugal o el de Valencia. Ni siquiera las conquistas castellanas, que suelen ser retratadas como más homogeneizadoras que las aragonesas, hicieron de Andalucía una simple extensión de Castilla, como demuestra que esta región haya llegado a nuestros días con una configuración social y cultural también muy reconocible.

La diversidad religiosa, por su parte, se mantuvo durante siglos en al-Andalus, que heredó así la adaptabilidad tardoantigua a las sociedades multiculturales. Esta misma concepción se trasladó a los reinos cristianos, que durante buena parte de la Edad Media reconocieron la existencia de minorías religiosas en su seno. Naturalmente, esto no significa que haya que idealizar una época medieval de convivencia, desmentida por la existencia de fuertes barreras entre religiones o por la supremacía del islam y del cristianismo en al-Andalus y reinos del norte, respectivamente. Sin embargo, y a pesar de las tensiones creadas por la competencia religiosa y por la supremacía que siempre exigieron los credos dominantes, durante buena parte de la Edad Media los gobernantes de uno y otro lado no tuvieron un programa de erradicación de la diversidad religiosa que existía en sus sociedades. Fue sólo a finales del siglo XIV, en un ambiente de profundas crisis sociales, cuando comenzaron a ponerse en marcha en Castilla y Aragón programas de cristianización tan radicales como expeditivos. Las dramáticas y traumáticas expulsiones de judíos y moriscos

culminaron así una profunda transformación de las sociedades diversas, que habían venido existiendo desde hacía cientos de años.

La conquista de América vino a certificar la paradójica adaptabilidad del dominio político del Imperio español a un entorno extraño y diverso. La conquista puso en marcha un programa de cristianización que justificaba el dominio español del nuevo continente, pero que transformó de manera radical y traumática la fisonomía de las sociedades existentes. Sin embargo, ese programa estuvo lejos de crear una réplica exacta de la sociedad castellana en el Nuevo Mundo, tal y como fue el caso de la colonización inglesa; las nuevas sociedades americanas, que emergieron tras la catástrofe provocada por la conquista, estuvieron marcadas por una diversidad y un mestizaje tan paradójicos como inesperados. Las arraigadas tradiciones indígenas persistieron en muchos casos, los conquistadores se mezclaron con sus poblaciones para hacer más efectivo su dominio, y la masiva importación de esclavos contribuyó a dislocar aún más unas sociedades en las que, aparte de fuertes jerarquías sociales, el único patrón común era la ortodoxia religiosa.

Bajo la dinastía de los Austrias, España siguió siendo un conglomerado de reinos que permitió que se consolidaran sus respectivas lenguas, instituciones, ordenamientos y culturas. Asegurada la uniformidad religiosa, durante los doscientos años que gobernó esa dinastía sus monarcas no pudieron, no quisieron o no supieron imponer una uniformidad política y cultural en sus territorios. Adaptaron su gobierno a una práctica que concebía los reinos como dominios, cuya configuración interna o especificidades sociales y culturales no debían ponerse en cuestión, so pena de crear problemas mayores que los que se pretendía resolver, tal y como pudo comprobar en carne propia el conde-duque de Olivares, el hiperactivo y fracasado valido de Felipe IV.

La evidente decadencia del Imperio español a lo largo del siglo XVII dio lugar a apasionados debates que buscaban explicar cómo era posible que un

dominio territorial tan extenso no hubiera conducido a una prosperidad generalizada. No faltaron quienes compararon el caso de España con el de sus rivales europeos, en especial con Francia e Inglaterra, que, por esas fechas, estaban poniendo en práctica sistemas políticos que dotaban al Estado, bien de una gran uniformidad y centralización, bien de un régimen parlamentario, que parecían funcionar mejor que la monarquía compuesta de los Austrias. No es casual, por lo tanto, que los conflictos de las épocas moderna y contemporánea en torno a la diversidad estuvieran siempre motivados por causas políticas. En cambio, el sustrato social que acompañaba a esos conflictos fue siempre mucho más contradictorio y difícil de definir. Por esa razón, siempre hubo catalanes, aragoneses, valencianos o vascos que por interés o por convicción defendieron medidas políticas, culturales o lingüísticas homogeneizadoras, sin sentirse atados por los lazos identitarios que hoy se reivindican como exclusivos. Frente a la rotunda y algo totalitaria unidad ancestral que reclaman los relatos históricos del nacionalismo, ya va siendo hora también que se reconozca que las sociedades vasca y catalana también fueron diversas en el pasado.

Cuando en el siglo XVIII se intentó implantar en España el sistema de la monarquía absolutista, importado de Francia por la dinastía de los Borbones, el empeño político se vio lastrado tanto por la insoluble decadencia arrastrada desde tiempo atrás, como por las circunstancias traumáticas que lo habían alumbrado tras una agotadora guerra de Sucesión. Los ilustrados españoles se encontraron, además, con que la tradición multisecular de diversidad política e institucional no podía ser erradicada a golpe de decreto. Aunque se dieron pasos decisivos para implantar una fuerte centralización política, poner en marcha políticas homogeneizadoras resultó ser mucho más complejo. Tanto las provincias vascas como Navarra siguieron manteniendo sus privilegios políticos, de tal manera que el problema de su especificidad quedó aplazado hasta la centuria siguiente. En Cataluña y Aragón, a pesar de la radical supresión de los órganos de

gobierno, la tradición legal de cada territorio siguió funcionando ante la imposibilidad de acometer la tarea de elaborar un cuerpo de leyes común a todos los reinos. Naturalmente, las lenguas vernáculas continuaron siendo utilizadas entre una población mayoritariamente excluida de cualquier forma de enseñanza patronizada por el estado central.

En sus célebres *Cartas marruecas*, el ilustrado de origen vizcaíno José Cadalso (m. en 1782) describía con humor socarrón un «brillante» proyecto para remediar el estado del país: construir dos gigantescos canales en forma de aspas que atravesarían España desde La Coruña hasta Cartagena y desde el cabo de Rosas hasta el de San Vicente y que se cortarían en Castilla la Nueva. España quedaría así dividida en cuatro partes: septentrional, meridional, occidental y oriental, en cada una de las cuales se hablaría un idioma: en la septentrional «ha de hablarse precisamente el vizcaíno; en la meridional, el andaluz cerrado; en la oriental, el catalán; y en la occidental, gallego». Cada parte tendría su iglesia rectora, su universidad, su casa de la moneda o su aduana, y la corte iría rotando por todas ellas según cada época del año (invierno en la meridional, verano en la septentrional, naturalmente). Cadalso añadía con ironía la conveniencia de construir también en cada sector una casa de locos para los proyectistas de planes de ese tipo.

El proyecto que Cadalso describía entre risas para dividir España en cuatro partes era una forma de reconocer los quebraderos de cabeza que la diversidad del país producía en las racionales mentes de los ilustrados. Unificar España desde el centro del poder político parecía fácil, pero la realidad sobre el terreno siempre frustraba todos los empeños, incluso los que parecían más evidentes, como, por ejemplo, la homogeneización de pesos y medidas. No obstante, durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue calando la idea de que existía una nación española, unida por ideales de patriotismo y de progreso. La gestación de esta idea fue compleja y contradictoria y no es del todo bien conocida, pero son innumerables los

escritos y hechos que dan testimonio de ella. Sin ella, el levantamiento popular contra las tropas napoleónicas de 1808 no sería comprensible. Tampoco se entendería la labor de los diputados de las Cortes de Cádiz que llegaron a pensar, de forma algo ingenua, que era posible asociar a la península con los territorios de ultramar en una sola nación formada por los «españoles de ambos hemisferios» bajo la histórica Constitución de 1812.

La realidad se encargó de demostrar cuán utópica era esa idea. El desastre que supuso la guerra de la Independencia, la profunda reordenación económica a la que obligó la pérdida de las colonias, así como la feroz resistencia que presentó el Antiguo Régimen ante los embates del liberalismo, dificultaron la adaptación de una nación, que estaba lejos de ser unitaria, a la fisonomía de un estado que se estaba construyendo sobre la marcha. Cuando comprendieron que las contradicciones que arrastraban les impedían contar con una sólida argamasa ideológica para cimentar la nación española, los liberales españoles recurrieron a la historia, a la monarquía y al catolicismo para construir su relato. Paradójicamente, ello se convirtió en su mayor talón de Aquiles: el pasado de España no podía ser integrador, debido a que su historia era manifiestamente diversa, y su único rasgo común era la Reconquista, que demostraba la fortaleza de la fe del pueblo español. Sin embargo, la insistencia en el catolicismo ancestral de la nación tuvo el efecto de dotar a la Iglesia de potentes argumentos para inmiscuirse en su destino, justificándolo en la idea de que «España será católica, o no será» que ha venido siendo repetida hasta la saciedad por eclesiásticos e ideólogos afines. También de modo paradójico, una de las mayores traiciones ideológicas que ha sufrido el nacionalismo español ha sido constatar que en multitud de ocasiones la Iglesia de los territorios vascos y catalanes ha desertado de sus filas, alineándose con sus respectivos idearios nacionalistas.

La difícil empresa de definir la nación española coincidió, además, con los grandes cambios producidos por el ascenso político de la burguesía y,

sobre todo, por la primera industrialización, que trajo consigo migraciones interiores que se produjeron a una escala desconocida en siglos y que se dirigieron hacia Cataluña y el País Vasco, dos de las regiones con rasgos políticos, lingüísticos y culturales más acusados. Lejos de atemperar la diversidad, tales migraciones produjeron una fuerte reacción autóctona frente a los *maketos* y charnegos recién llegados que está presente en algunas de las primeras manifestaciones de los nacionalismos periféricos. Este rasgo también se ha mantenido hasta nuestros días en algunas interpretaciones supremacistas que aseguran sin rubor que el incremento de las migraciones durante los años del desarrollismo franquista fue una política consciente de colonización impulsada con el objetivo de acabar con el pueblo vasco o catalán. Paradójicamente, y esto es algo que da también amplia materia de reflexión, en nuestros días esos nacionalismos periféricos han sido capaces de integrar en muchos casos a los descendientes de aquellos emigrantes, aunque está todavía por ver si esa capacidad de integración es capaz de responder también a los nuevos retos migratorios que hoy en día se le están planteando.

Durante los algo más de cien años transcurridos entre 1833 y 1939, España vivió nada menos que tres guerras civiles que certificaron la fragilidad del liberalismo político, que tuvo demasiadas contradicciones internas, demasiados enemigos externos y demasiados intentos de alcanzar compromisos que no acabaron de soldar bien. En el transcurso de las guerras carlistas y de la Guerra Civil, y como no podía ser de otra manera, se manifestaron también aspectos de la diversidad territorial del país, que estaba ya muy extendida y fuertemente reivindicada por los dirigentes nacionalistas. Sin embargo, estos aspectos no fueron exclusivos, ni siquiera preponderantes, dado que ninguna de estas guerras estuvo provocada por conflictos intercomunitarios; presentarlas como agresiones de España frente al País Vasco o Cataluña, o incluso sugerirlo, debería ser considerado como una infamia a la altura de las más burdas manipulaciones del pasado por lo

que tiene de desprecio hacia los cientos de miles de víctimas que provocaron esas contiendas.

Tres guerras civiles en cien años, no obstante, son muchas guerras. Si a esto se le añade una dictadura cuyo programa inicial consistió en el exterminio de cualquier forma de diversidad política, social o cultural, o el sanguinario azote del terrorismo de ETA durante los años de la Transición no es de extrañar que hayan prevalecido visiones trágicas de la historia de España que enlazan con las percepciones de la decadencia imperial o con la sensación de fracaso histórico que acompañó a la pérdida de las últimas colonias en 1898. Se trata de un *ethos* que permea infinidad de ensayos, historias y enfoques que transmiten una idea del pasado de España como inevitablemente cerril, oscuro y en el que siempre ganan los mismos.

No obstante, cuando se abre el foco y se analizan todos estos sucesos desde una perspectiva más amplia, es posible constatar algo que la retórica triunfalista de unos y los sempiternos agravios de otros rara vez contemplan: la diversidad que recorre la historia de España ha conseguido sobrevivir a estos y otros dramáticos avatares. Las razones de esta supervivencia son, en mi opinión, básicamente tres. La primera reside en el hecho de que los rasgos políticos, culturales o lingüísticos que caracterizaban a cada territorio han tenido siempre un arraigo social muy fuerte. Poco importa que ese arraigo se deba a la pervivencia del dominio de las élites autóctonas, a la existencia de un mutisecular atraso educativo, a las escasas expectativas que tenía el común de la población más allá de su propio terruño, o a cualquier otro motivo que pueda identificarse; el caso es que, afortunadamente, las particularidades han resistido y se han mantenido sin que ningún programa político ni forma de violencia hayan podido erradicarlas. La siguiente razón es complementaria de la anterior: los proyectos políticos homogeneizadores, en realidad, no han sido en España ni tan numerosos, ni tan eficaces, ni tan siquiera continuados en el tiempo. Tarde o temprano, sus impulsores han acabado dándose cuenta de que era

imposible acabar con la diversidad, pues incluso sus propios partidarios consideraban que la brutalidad que acompañaba a esos intentos debía tener límites. Finalmente, el tercer motivo ha sido que la diversidad existente en España tampoco ha generado jamás enfrentamientos entre las comunidades territoriales. Durante el Antiguo Régimen, los ordenamientos, privilegios y leyes vigentes en cada región no despertaban el más mínimo interés en las restantes debido a la fragmentación del modelo social y político vigente; en épocas más recientes, los intentos de adaptación del estado a esa diversidad lo más que han producido han sido agravios comparativos que nunca han desembocado en conflictos irreversibles, a pesar de que no han faltado quienes han tratado de atizarlos de una manera u otra.

La diversidad que permea toda la historia de España ha sido, pues, asumida de una manera más generalizada de lo que tiende a pensarse, razón por la que la violencia que se ha ejercido contra ella o desde ella tampoco ha conseguido acabar con ella. La propia uniformidad religiosa, que desde el siglo XVII hasta más de la mitad del XX fue santo y seña para los gobernantes y élites del país, ha desaparecido de forma irreversible desde 1978 sin que apenas nadie haya reparado en ello. Procesos inquisitoriales y reconquistas no han podido impedir que, en los albores del siglo XXI, el país se haya vuelto a convertir en un mosaico de creencias y agnosticismos. La España diversa del pasado ha vuelto a ser hoy en día más diversa que nunca.

Aunque estoy lejos de creer en esas definiciones que hablan de la historia como «maestra de la vida», sí que hay una lección muy rotunda que puede extraerse de esta y de otras historias de España que han precedido a la que el lector está a punto de concluir: sus autores siempre pensaron que el presente en el que vivían sería inmutable, pues el pasado culminaba felizmente en su tiempo. En todos los casos, sin embargo, esa percepción siempre ha acabado relevándose como equivocada. El futuro es, simplemente, impredecible; el presente se ve siempre afectado por cambios

de los que sólo somos conscientes a medida que transcurre el tiempo. No sabemos cómo se desarrollará la diversidad social que hoy existe en España. Puede abocar a pavorosos conflictos o bien puede ser reconducida creativamente a favor de un horizonte de progreso y de solidaridad. La respuesta a este dilema no la tiene ningún ancestro desde su tumba. Reside única y exclusivamente en nosotros.

Mapa 6: La división actual de España en comunidades autónomas.

Bibliografía

Historias de España

Domínguez Ortiz, Antonio, *España, tres milenios de historia*, Madrid, 2007.

Fontana, Josep, y Ramón Villares (dirs.), *Historia de España*.

Tomo I. Plácido, Domingo, *Hispania Antigua*, Madrid, 2009.

Tomo II. Manzano Moreno, Eduardo, *Épocas medievales*, Madrid, 2010.

Tomo III. Bernal, Antonio-Miguel, *Monarquía e imperio*, Madrid, 2007.

Tomo IV. Fernández Albaladejo, Pablo, *La crisis de la monarquía*, Madrid, 2009.

Tomo V. Ruiz Torres, Pedro, *Reformismo e Ilustración*, Madrid, 2008.

Tomo VI. Fontana, Josep, *La época del liberalismo*, Madrid, 2007.

Tomo VII. Villares, Ramón, y Javier Moreno Luzón, *Restauracion y dictadura*, Madrid, 2009.

Tomo VIII. Casanova, Julián, *República y guerra civil*, Madrid, 2008.

Tomo IX. Riquer i Permanyer, Borja de, *La dictadura de Franco*, Madrid, 2010.

Tomo X. García Delgado, José Luis, Juan Pablo Fusi, José Manuel Sánchez Ron y Josep Fontana, *España y Europa*, Madrid, 2008.

Tomo XII. Álvarez Junco, José (coord.), Gregorio de la Fuente, Carolyn Boyd y Edward Baker, *Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, Madrid, 2013.

Fusi, Juan Pablo, *Historia mínima de España*, Madrid, 2012.
González, Joan Romero, y Antoni Furió, *Historia de las Españas: una aproximación crítica*, Valencia, 2015.
Pérez, Joseph, *Historia de España*, Barcelona, 1999.
Pontón, Gonzalo, *España. Historia de todos nosotros desde el Neolítico hasta el coronavirus*, Barcelona, 2021.
Ruiz Domènec, José Enrique, *España, una nueva historia*, Madrid, 2009.
Vilar, Pierre, *Historia de España*, Madrid, 2005.

Introducción y capítulo 1

Alares López, Gustavo, *Políticas del pasado en la España franquista (1939-1964)*, Madrid, 2017.
Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, 2001.
Ayala Martínez, Carlos de, «La memoria del 711 en la historiografía cristiana medieval y actual», en M. Fierro, J. Martos, J. P. Monferrer y M. J. Viguera (coords.), *711-1616, de árabes a moriscos: una parte de la historia de España*, Córdoba, 2012.
—, «Realidad y percepción de Hispania en la Edad Media», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, n.º 37 (2017): 206-231.
—, «La visión de Hispania: perspectivas y enfoques de la Edad Media peninsular», en M. Fierro y A. García Sanjuán, *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la Historia*, Madrid, 2020, pp. 57-68.
Barbero de Aguilera, Abilio, y Marcelo Vigil Pascual, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978.
Beltrán Lloris, Francisco, «“Et sola omnivm provinciarvm vires svas postqvam victa est intellexit”: una aproximación a Hispania como referente identitario en el mundo romano», en A. Caballos Rufino y S.

Lefevbre (eds.), *Roma generadora de identidades: la experiencia hispana,* Madrid, 2011, pp. 55-77.

Brather, Sebastian, «New Questions Instead of Old Answers: Archaeological Expectations of aDNA Analysis», *Medieval Worlds,* 2016.

Domínguez Monedero, Adolfo J., «Los términos Iberia e íberos en las fuentes grecolatinas: estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación», *Lucentum*, n.º 2 (1983): 203-224.

Fernández-Ordóñez, Inés, y Samuel G. Armistead, *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Valladolid, 2001.

García Cárcel, Ricardo (coord.), *La construcción de las historias de España*, Madrid, 2004.

—, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona, 2014, 2011.

Hazbun, Geraldine, *Narratives of the Islamic conquest from medieval Spain*, Nueva York, 2016.

Juliá, Santos, *Anomalía, dolor y fracaso de España*, Ciudad Real, 1997.

—, *Historias de las dos Españas*, Madrid, 2010.

Kagan, Richard L., *Los cronistas y la corona: la política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, 2010.

Linehan, Peter, *Historia e historiadores de la España medieval*, Salamanca, 2011.

Martos Quesada, Juan, *Historiografía andalusí: manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*, Mérida, 2022.

Núñez, Xosé-Manoel, «Historical Writing in Spain and Portugal, 1720-1930», *The Oxford History of Historical Writing: 1800-1945*, 4 (2011): 243.

Olalde, Iñigo, Swapan Mallick, Nick Patterson, Nadin Rohland, Vanessa Villalba-Mouco, Marina Silva, Katharina Dulias *et al.*, «The Genomic

History of the Iberian Peninsula over the Past 8000 Years», *Science*, 363, n.º 6.432 (15 de marzo de 2019): 1230-1234.

Pasamar Alzuria, Gonzalo Vicente, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, 1991.

Pérez Garzón, Sisinio, «Los mitos fundacionales y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español», *Historia Social*, n.º 40 (2001): 7-27.

—, «Castilla heroica, Castilla culpable: cuestiones de nacionalismo español», en *La memoria histórica de Castilla y León: historiografía castellana en los siglos XIX y XX*, Consejería de Educación y Cultura–Junta de Castilla y León, 2003, pp. 331-350.

—, «Memoria, historia y poder: la construcción de la identidad nacional española», en *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, vol. 2, 2005, pp. 698-727.

Pérez Garzón, Sisinio, Eduardo Manzano Moreno, Ramón López Facal y Aurora Riviére, *La gestión de la memoria: la historia de España al servicio del poder*, Barcelona, 2000.

Sabaté i Curull, Flocel, «La noció d'Espanya a la Catalunya medieval», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n.º 19 (1998): 375-390.

— (coord.), *La Nació a l'Edat Mitjana*, Lleida, 2020.

Al-Shaqundi, *Risāla fī faḍl al-Andalus*, trad. de E. García Gómez, *Elogio del islam español*, Granada, 1934.

Soldevila, Ferran (ed.), *Les quatre grands croniques. Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner, Pere III*, Barcelona, 1971.

Tolan, John V., *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Oxford, 2008.

Torrecilla, Jesús, *España al revés: los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, 2016.

Valencia, Pedro de, «Tratado acerca de los moriscos de España (fragmentos)», selección de Pedro Mercado Pacheco, *Anales de la*

Cátedra Francisco Suárez, 43 (2009): 303-321.
Wulff Alonso, Fernando, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, 2003.
Zúñiga, Francisco Bautista, Carlos Laliena y Tomás Faci Guillermo, *Cultura y poder del estado en la Corona de Aragón: historiadores e historiografía en los siglos XIII-XVI*, Zaragoza, 2019.

Capítulo 2

Achón Insausti, José Ángel, «El contrato callado. Sobre Manuel Larramendi y la transformación del vínculo comunitario», *Sancho el Sabio. Revista de cultura e investigación vasca*, 2 (2018): 149-175.
Altonaga Begoña, Bakarne, «Mujeres viriles en el siglo XVIII: la construcción de la feminidad por el discurso foralista de Manuel de Larramendi», *Historia Contemporánea*, n.º 52 (2016): 9-42.
Alvar, Carlos, y Jenaro Talens, *«Locus amoenus». Antología de la lírica medieval de la Península Ibérica*, Barcelona, 2008.
Arce, Javier, «Vascones y romanos: las deformaciones de la historiografía antigua», *Bitarte*. *Revista cuatrimestral de humanidades*, n.º 20, (2000): 81-94.
Axtell, James, *Natives and Newcomers: The Cultural Origins of North America*, Oxford, 2001.
Axular, Pedro de, *Gero (después)*, ed. y trad. de Luis Villasante, Barcelona, 1964.
Barceló, Carmen, «Endechas por la pérdida de al-Andalus en dos zéjeles de Cútar», *Al-Qanṭara*, 33, n.º 1 (2012): 169-199.
Cano-Aguilar, Rafael, *Historia de la lengua española*, Barcelona, 2004.
—, «Cuando las lenguas no eran un problema: el contacto lingüístico en la Castilla medieval», *Variación lingüística y contacto de lenguas en el*

mundo hispánico: in memoriam Manuel Alvar (2011): 199-218.
Churruca, Joaquín Gorrochategui, «La romanización del País Vasco: aspectos lingüísticos», *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades*, n.º 22 (2000): 87-106.
Ciprés Torres, Pilar, «La epigrafía romana del País Vasco: una revisión historiográfica», *Lucentum*, n.º 37 (2018): 193-211.
Corriente, Federico, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, 1992.
—, *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús: (cejeles y «xarajat» de «muwassahat»)*, Madrid, 1998.
—, y Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahman II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-I)*, Zaragoza, 2001.
—, *Romania Arabica: Tres cuestiones básicas: arabismos, «mozárabe» y «jarchas»*, Madrid, 2008.
Delgado León, Feliciano, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam. El Indiculus Luminosus*, Córdoba, 1996.
Dworkin, Steven N., *A History of the Spanish Lexicon. A Linguistic Perspective*, Oxford, 2012.
Elizondo, María Teresa Echenique, «Lengua española y lengua vasca: una trayectoria histórica sin fronteras», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n.º 34 (2016): 235-252.
Etxepare, Bernat D', *Linguae vascorum primitiae: 1545-1995*, ed. y trad. de P. Altuna, 2013.
Ferrando i Francés, Antoni, Miquel Nicolás y Miquel Nicolás Amorós, *Història de la llengua catalana*, 2011.
Ferrando i Francés, Antoni, «La poliglòssia en la predicaciò de Vicent Ferrer», *Scripta. Revista internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 16 (2020): 71-130.
Frago Gracia, Juan Antonio, y Mariano Franco Figueroa, *El español de América*, Cádiz, 2001.

Gorrochategui Churruca, Joaquín, *La lengua vasca = vascuence = euskara*. *As línguas da Península Ibérica*, Lisboa, 2002.

Gorrochategui Churruca, Joaquín, Iván Igartua y Joseba Lakarra, *Historia de la lengua vasca*, Vitoria-Gasteiz, 2018.

Hualde, José Ignacio, Joseba A. Lakarra y Robert Lawrence Trask, *Towards a history of the Basque language*, 1996.

Jimeno Aranguren, Roldán, «Historia social e institucional de las lenguas (especialmente del euskera), en *Fontes Linguae Vasconum* (1969-2005)», *Fontes Linguae Vasconum*, n.º 100 (2005): 567-606.

Larramendi, Miguel, *El imposible vencido. Are de la lengua vascongada*, Pío Zuaza (ed.), San Sebastián, 1858.

Larrea, Juan José, «Aux origines d'un mythe historiographique: l'identité basque au Haut Moyen Âge», en Michel Banniard (ed.), *Langages et peuples d'Europe. Cristallisation des identités romanes et germaniques (VIIe-XIe siècles)*, Toulouse, 2002, pp. 129-156.

— , y Mikel Pozo Flores, *Vasconia en la Tardoantigüedad: De la Antropología a una historia en pedazos*, Vitoria-Gasteiz, 2015.

Mariño Paz, Ramón, *Historia de la lengua gallega*, Múnich, 2008.

Millán, José Antonio, *Antonio de Nebrija o El rastro de la verdad*, Madrid, 2022.

Peña Díaz, Manuel, «El castellano en la Cataluña de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits*, 15 (1997): 149-155.

Rico, Francisco, *El primer siglo de la literatura española*, Madrid, 2022.

Sanchis Guarner, Manuel, *Els valencians i la llengua autòctona durant els segles XVI, XVII i XVIII*, vol. 27, Valencia, 2001.

Targarona Borrás, Judit, y Ángel Sáenz-Badillos, *Poesía hebrea en Al-Andalus*, Granada, 2003.

Trask, Robert L., *The history of Basque*, Abingdon-Nueva York, 2006.

Velázquez Soriano, Isabel, *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregración. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid,

2004.
Villares, Ramón. *Historia de Galicia*, Vigo, 2016.

Capítulo 3

Amelang, James S., *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España Moderna*, Madrid, 2011.
Blasco Martínez, Asunción, «Los judíos de la España Medieval: su relación con musulmanes y cristianos», en J. Valdeón (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*, Valladolid, 2004, pp. 1-102.
Borgognoni, Ezequiel, «Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)», *Estudios de Historia de España*, 14 (2012): 53-68.
Bravo Lledó, Pilar, y Miguel Fernando Gómez Vozmediano, «El Alborayque: un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval», *Historia, Instituciones, Documentos*, 1999, pp. 43-71.
Bravo López, Fernando, *En casa ajena: Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, 2021.
—, «La racialización de los judíos en la España medieval», *Al-Andalus y la Historia*, 2023.
Carpenter, Dwayne E., *Alfonso X and the Jews. An edition and commentary on* Siete Partidas 7.24 *«De los judíos»*, Berkeley, 1986.
Carriazo Rubio, José Luis, «Isidoro de Sevilla, *spiritu prophetiae clarus*», *La España Medieval*, 23 (2006): 5-34.
Castaño, Javier, «Profetismo político pseudo-isidoriano y polémica religiosa en autores judíos de Castilla y Fez», en M. García Arenal (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*, Madrid, 2003, pp. 1-25.

García-Arenal, Mercedes, «Comparing minorities of "converso" origin in Early Modern Spain: uses of language, writing and translation», en A. Rodrigues da Silva Tavim, M. F. Lopes de Barros y L. Mucznik (eds.), *In the Iberian Peninsula and beyond: a history of Jews and Muslims (15th-17th centuries)*, 2015, pp. 117-152.

—, y Felipe Pereda, *De sangre y leche: raza y religión en el mundo ibérico moderno*, Madrid, 2021.

Garcia-Oliver, Ferran, *Els murs fràgils dels calls: jueus i jueves dels Països Catalans*, Barcelona, 2019.

González Salinero, Raúl, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma, 2000.

Hering Torres, y Max Sebastián, «Limpieza de sangre»: ¿Racismo en la Edad Moderna?», *Tiempos Modernos*, 4, 9 (2003).

Hinojosa Montalvo, José Ramón, *La sociedad y la economía de los judíos de Aragón durante la Baja Edad Media*, Logroño, 1992.

—, «La fi del judaisme hispànic: l'expulsió del 1492», *Recerques: Història, economia i cultura*, n.º 27 (1993): 73-90.

—, «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», en M. D. Martínez San Pedro (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, 2000.

—, «Conversos, Inquisición y cultura en el Reino de Valencia», en Ruth Fine, Michèle Guillemont y Juan Diego Vila (eds.), *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV-XVII)*, Madrid, 2013, pp. 55-91.

Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. y trad. de José Oroz Reta y Manuel Antonio Marcos Casquero, Madrid, 1994.

Izquierdo Benito, Ricardo, y Ángel Sáenz-Badillos, *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, Ciudad Real, 1998.

López Baralt, Lucie, «Las problemáticas profecías de San Isidoro de Sevilla y de 'Al ibnu Ŷebir Alferesiyo en torno al islam español del siglo XVI:

tres aljofores del ms. aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de París», *Nueva Revista de Filología Hispana*, 29 (1980): 343-366.

Molina i Figueras, Joan, *El espejo perdido: judíos y conversos en la España medieval*, Madrid, 2023.

Monsalvo Antón, José María, «Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma», *Studia historica. Historia medieval*, n.º 2 (1984): 109-138.

—, «Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el Liber III del Fortalitium fidei de Alonso de Espina», *Aragón en la Edad Media*, n.º 14 (1999): 1061-1088.

—, «Los mitos cristianos sobre las crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo», en E. García Fernández (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Vitoria-Gasteiz, 2002, pp. 13-87.

—, «El enclave infiel: el ideario del "otro" judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla», en *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval. Pecado, delito y represión: XXII Semana de Estudios Medievales* (2012): 171-223.

—, «Discursos antijudíos y cuestión conversa: del frente cultural al frente emocional en la Castilla del siglo XV». *eHumanista Conversos*, vol. 8 (2020): 225-244.

Muñoz Garrido, Daniel, «"Felicidad, bienestar, gloria y honor"; la imagen pública que Samuel ha-Leví proyectó en la sinagoga del Tránsito», *Sefarad*, 76, n.º 1 (2016): 97-120.

Nirenberg, David, *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, 2001.

—, *Anti-Judaism: the western tradition*, Nueva York, 2013.

—, *Religiones vecinas*, Barcelona, 2016.

Rodríguez Barral, Paulino, «La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X»,

Anuario de Estudios Medievales, 37(1) (2006): 213-243.

—, «*Contra caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12 (2007): 181-209.

Rose, E. M., *The Murder of William of Norwich: The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe*, Oxford, 2015.

Vernet Pons, Mariona, «The Origin of the Name Sepharad: A New Interpretation», *Journal of Semitic Studies*, 59, n.º 2 (2014): 297-313.

Wajs Pik, Galia, «El Midrash y la Hagadá, fuentes de la iconografía bíblica del prólogo miniado de la Hagadá de Sarajevo», *De arte. Revista de historia del arte*, n.º 4 (2005): 17-34.

Capítulo 4

Acién, Manuel, *Obras escogidas*, Jaén, 2020.

Albarrán, Javier, «Los cristianos en el emirato y el califato de Córdoba, y la creación de una comunidad andalusí multiconfesional», en *El monacato cristiano en la España musulmana*, Aguilar de Campoo, 2023, pp. 13-39.

Ayala Martínez, Carlos de, *Ibn Tūmart, el arzobispo Jiménez de Rada y la «Cuestión sobre Dios»*, Madrid, 2017.

Boloix Gallardo, Bárbara, *Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado del primer sultán nazarí de Granada*, Granada, 2017.

—, *A Companion to Islamic Granada*, Leyden, 2021.

Bosch Vilá, Jacinto, *Los almorávides*, Granada, 1990.

Buluggin, Abd Allah b., *El siglo XI en 1.ª persona: las «Memorias» de 'Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, trad. de E. Levi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, 2018.

Catlos, Brian, *Reinos de fe. Una nueva historia de la España musulmana*, Barcelona, 2019.

Felipe Rodríguez, Elena de, *Identidad y onomástica de los bereberes de Al-Andalus*, Madrid, 1997.

Fierro Bello, María Isabel, *Árabes, bereberes, muladíes y mawali. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes*, Madrid, 1995.

—, *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, 2001.

—, *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004.

—, *The almohad revolution: politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*, 2018.

—, *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, 2020.

Fitz, Francisco García, «¿Una España musulmana, sometida y tributaria? La España que no fue», *Historia, Instituciones y Documentos*, 34 (2004): 227-248.

Franco Llopis, Borja, y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo, *Pintando al converso: La imagen del morisco en la Península Ibérica (1492-1614)*, Madrid, 2019.

García Arenal, Mercedes, «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, 20 (1992): 153-176.

—, «La Inquisición y los libros de los moriscos», en A. Mateos Paramio (ed.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, 2010, pp. 57-71.

García Arenal, Mercedes, y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, 2013.

García Sanjuán, Alejandro, «El significado geográfico del topónio al-Andalus en las fuentes árabes», *Anuario de estudios medievales*, 33, n.º 1 (2003): 3-36.

—, «Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI): entre la Reconquista y la España musulmana», en F. Melo Carrasco y F. Vidal Catro, *A 1.300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011*). *Historia, cultura y legado del islam en España,* Coquimbo-Chile (2012): 65-104.

—, *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Madrid, 2014.

Guichard, Pierre, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia, siglos XI-XIII*, Valencia, 2001.

—, *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada, 2015.

Guichard, Pierre, y Bruna Soravia, *Los reinos taifas: fragmentación política y esplendor cultural*, Málaga, 2005.

Ibn al-ʻAṭṭar, *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés m. 399/1009*, trad. y notas de Pedro Chalmeta Gendrón, Madrid, 2000.

Lirola Delgado, Jorge, y José Miguel Puerta Vílchez, *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, 2017.

Maíllo Salgado, Felipe, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid, 2011.

Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, 2006.

—, «Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia», *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 7 (2013): 225-246.

—, *La corte del califa: cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*, Barcelona, 2018.

Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000.

Martínez Montávez, Pedro, «El amanecer de al-Andalus: De Ignacio Olagüe a Aḥmad Amīn y Ḥusayn Muʼnis», *Cuadernos de Almenara*, 22 (2022).

Pèrés, Henri, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Madrid, 1983.

Prosopografía de los ulemas de al-Andalus, disponible en https://www.eea.csic/pua/

Rodríguez Mediano, Fernando, «Al-Andalus: España y la inexistencia de las culturas», *Revista de Occidente*, n.º 362 (2011): 75-95.

Safran, Janina M., *Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*, Cornell, 2017.

Samsó, Julio, y Miquel Forcada, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Almería, 2011.

Serrano Ruano, Delfina, «¿Qué es la "shari'a"?: introducción sobre sus métodos, historia, tradición intelectual e instituciones», *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.º 20 (2022): 9-21.

Vernet Ginés, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 1999.

Vidal Castro, Francisco, *Economía y sociedad en al-Andalus y el Magreb a través de una fuente jurídica: El Mi'yar de Al-Wansarisi (M. 934/1508): estudio especial del agua*, Granada, 1992.

—, «El tratamiento de la infancia y los derechos del niño en el sistema legal de al-Andalus y el derecho mālikí», *Anaquel de estudios árabes*, n.º 27 (2016): 201-238.

—, «Derecho y sociedad en la Córdoba andalusí: Los juristas y la práctica jurídica», en *La ciudad y sus legados históricos (2): Córdoba islámica,* Córdoba, 2018, pp. 115-142

Viguera Molins, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (Al Andalus del XI al XIII)*, Madrid, 1992.

Capítulo 5

Ayala Martínez, Carlos de, «La Reconquista: ¿ficción o realidad historiográfica?», en A. Gordo Molina y D. Melo Carrasco (eds.), *La Edad Media peninsular: Aproximaciones y problemas*, Gijón, 2017, pp. 127-142.

Ayala Martínez, Carlos de, y Santiago Palacios (eds.), *Reconquista y guerra santa en la España medieval: ayer y hoy*, Madrid, 2021.

Ballesteros Gaibrois, Manuel, *El Real Monasterio de las Huelgas*, 1938.

Barton, Simon, *Conquerors, Brides, and Concubines: Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*, Filadelphia, 2015.

Castillo Castillo, Concepción, *Abd al-Karīm al-Qaysī y su Diwān*, Granada, 1997.

Catlos, Brian, «Contexto y conveniencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios», *Revista d'Historia Medieval,* 12 (2001): 259-268.

Domínguez Reboiras, Fernando, *Ramon Llull: el mejor libro del mundo*, 2016.

Fernández Conde, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España*, Oviedo, 2000.

Francomano, Emily C., «The Legend of the Tributo de las cien doncellas: Women as Warweavers and the Coin of Salvation», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (2007): 9-25.

Fuente Pérez, María Jesús, e Inés Monteira Arias (eds.), *Enanos sobre gigantes en el siglo XXI. La herencia medieval en España*, Madrid, 2023.

García Fitz, Francisco, «¿La "España de las tres culturas"?: el tópico de la tolerancia y los límites de la coexistencia en la España medieval», en M. J. Merinero Martín, *Diálogo de civilizaciones Oriente-Occidente: aporte al entendimiento internacional*, Madrid, 2002.

—, «La Reconquista: un estado de la cuestión», *Clio&Crimen*, 6 (2009): 142-215.

—, *La Reconquista*, Madrid, 2010.

—, *Las Navas de Tolosa*, Madrid, 2012.

García Sanjuán, Alejandro, «La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el medievo peninsular en la historiografía española actual», *Historiografías* (2016): 132-153.

Gasc, Sébastien, Sénac Philippe, Clément Venco y Carlos Laliena, *Las fronteras pirenaicas en la Edad Media (siglos VI-XV)*, Zaragoza, 2018.

Gil Fernández, Juan, José L. Moralejo y Juan Ignacio Ruiz de la Peña, *Crónicas asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y «A Sebastián»). Crónica Albeldense (y «Profética»)*, Oviedo, 1985.

Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, 1998.

Herrera Casado, Antonio, «El programa teológico de la portada románica de Santa M.ª del Rey en Atienza», *Archivo español de arte*, 63, n.º 252 (1990): 593.

Holt, Edward L., y Teresa Witcombe (coords.), *The Sword and the Cross: Castile-León in the Era of Fernando III*, Leyden, 2020.

Kogman-Appel, Katrin, *Jewish Book Art Between Islam and Christianity: The Decoration of Hebrew Bibles in Medieval Spain*, Leyden, 2004.

Manzano Moreno, Eduardo, «La Reconquista. Una breve guía para perplejos», *The Conversation* (9 de noviembre de 2022).

Martínez Núñez, Maria Antonia, «El proyecto almohade a través de la documentación epigráfica: innovación y ruptura», en Patrice Cressier y Vicente Salvatierra, *Las Navas de Tolosa 1212-2012: miradas cruzadas*, Jaén, 2014, pp. 139-157.

Martínez Sopena, Pascual, «La nobleza de León y Castilla en los siglos XI y XII. Un estado de la cuestión», *Hispania*, 53, n.º 185 (1993): 801-822.

Martínez Sopena, Pascual, y Ana Rodríguez López, *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, 2012.

Miralles, Melcior, *Crònica i Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, ed. de M. Rodrigo Lizondo, Valencia, 2011.

Nickson, Tom, *Remembering Fernando: Multilingualism in Medieval Iberia*. *Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval World*, Cambridge, 2015.

Peinado Santaella, Rafael, *Guerra Santa, cruzada y yihad en Andalucía y el reino de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, 2022.

—, «Reconquista, nacionalismo y religión en los sermones de la Toma de Granada (1804-1900)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n.º 33 (2021): 71-116.

Reglero de la Fuente, Carlos M., «Las "señoras" de las Huelgas de Burgos: infantas, monjas y encomenderas», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n.º 24 (2016).

Ríos Saloma, Martín, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid, 2011.

Robinson, Cynthia, «Mudéjar revisited: A prologomena to the reconstruction of perception, devotion, and experience at the mudéjar convent of Clarisas, Tordesillas, Spain (fourteenth century AD)», *RES: Anthropology and Aesthetics*, 43, n.º 1 (2003): 51-77.

Rodríguez López, Ana, *La estirpe de Leonor de Aquitana: Mujeres de poder en los siglos XII y XIII*, Barcelona, 2014.

Sénac, Philippe, y Carlos Laliena, *1064, Barbastro: Guerra Santa y Yihad en la España medieval*, Madrid, 2020.

Capítulo 6

Alvar, Manuel, *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, 1987.

Andrés Santos, Francisco J., y Luis C. Amezua, «La moderación de la pena en el caso de las *personae miserabiles* en el pensamiento jurídico hispano-americano de los siglos XVI y XVII», *Revista de historia del derecho*, n.º 45 (2013).

Bernal, Antonio-Miguel, *España, proyecto inacabado: Costes/beneficios del Imperio*, Madrid, 2005.

Birr, Christiane, «*Dominium* in the Indies. Juan López de Palacios Rubios' *Libellus de Insulis Oceanis Quas Vulgus Indias Appelat* (1512–1516)», *Rechtsgeschichte-Legal History*, n.º 26 (2018): 264-283.

Bretón Mora Hernández, Carlos, «Los Derechos Humanos en Francisco de Vitoria», *Claves del Pensamiento*, vol. VII, 14 (2014): 35-62.

Burón Díaz, Manuel, y Emilio Redondo Carrero, «Imperiofilia e imperiofobia: Un balance historiográfico sobre la revisión del pasado colonial en España y América», *Hispania Nova. Segunda Época*, n.º 1 (2023): 69-98.

Cabello Carro, Paz, «Origen del códice maya de Madrid o Trocortesiano», *Anales del Museo de América*, 27 (2019): 250-278.

Catelli, Laura, «Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío», *Cuadernos del CILHA*, 13, n.º 2 (2012): 147-175.

Catelli, Laura, Mario Rufer, y Alejandro de Oto, «Introducción: pensar lo colonial», *Tabula Rasa*, n.º 29 (2018): 11-18.

Céspedes del Castillo, Guillermo, *America Hispanica (1492-1898)* (2.ª ed.), Madrid, 2021.

Cunill, Caroline, «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI», *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, año 8, n.º 9 (2011): 229-248.

—, «Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos-Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*, 2012.

—, «Un mosaico de lenguas: Los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo XVI», *Historia mexicana*, vol. 68, n.º 1 (2018): 7-48.

De la Puente Luna, José Carlos, *Andean cosmopolitans: seeking justice and reward at the Spanish royal court*, Austin, 2018.

Deardorff, Max, «Republics, their Customs, and the Law of the King: Convivencia and Self-Determination in the Crown of Castile and Its American Territories, 1400-1700», *Rechtsgeschichte–Legal History*, n.º 26 (2018): 162-199.

Dueñas, Alcira, *Indians and Mestizos in the «Lettered City»: Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*, Boulder, 2010.

Egío, José Luis, y Christiane Birr, «Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras Conquistas Atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)», *Azafea. Revista Filosófica*, 20 (2018): 9-36.

Elliott, John H., *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, 2017.

Estenssoro, Juan Carlos, «El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII», *Bulletin de l'Institut Françáis d'Etudes Andines*, 30, 3 (2001): 455-474.

Fradera, Josep M., y Christopher Schmidt-Nowara (eds.), *Slavery and antislavery in Spain's Atlantic empire*, NY-Oxford, 2013.

Gutiérrez Usillos, Andrés, «Nuevas aportaciones en torno al lienzo titulado *Los mulatos de Esmeraldas*. Estudio técnico, radiográfico e histórico», *Anales del Museo de América*, 20 (2012): 7-64.

Herzog, Tamar, «Reconquista y repoblación: modelos ibéricos, realidades americanas y respuestas peninsulares, siglos XI-XVIII», en Anne Dubet y José J. Ruiz Ibáñez, *Reconquista y repoblación: modelos ibéricos, realidades americanas y respuestas peninsulares, siglos XI-XVIII*, Madrid, 2012, pp. 45-55.

—, «La leyenda negra desde la óptica del otro: algunas notas sobre los Estados Unidos y su legado colonial», 2021.

Homs, Román Piña, *La debatuda exclusió catalano-aragonesa de la conquesta d'Amèrica*, Barcelona, 1992.

Ireton, Chloe L., «Black Africans' freedom litigation suits to define Just War and Just Slavery in the Early Spanish Empire», *Renaissance Quarterly*, 73, n.º 4 (2020): 1277-1319.

Livi-Bacci, Massimo, «The Depopulation of Hispanic America after the Conquest», *Population and Development Review*, 32, n.º 2 (2006): 199-232.

López-Beltrán, Carlos, y Vivette García Deister, «Aproximaciones científicas al mestizo mexicano», *Historia, ciencias, saude-manguinhos*, 20 (2013): 391-410.

Martínez Shaw, Carlos, *Cataluña en la carrera de Indias: 1680-1756*, Barcelona, 1981.

Masters, Adrian, «A thousand invisible architects: vassals, the petition and response system, and the creation of Spanish imperial caste legislation», *Hispanic American Historical Review*, 98, n.º 3 (2018): 377-406.

—, «The two, the one, the many, the none: Rethinking the republics of Spaniards and Indians in the sixteenth-century Spanish Indies», *The Americas*, 78, n.º 1 (2021): 3-36.

Menéndez Méndez, Miguel, «El trato al indio y las Leyes Nuevas: una aproximación a un debate del siglo XVI», *Tiempo y Sociedad*, 1 (2009): 23-47.

Mira Caballos, Esteban, «De esclavos a siervos: Amerindios en España tras las Leyes Nuevas de 1542», *Revista de Historia de América*, 140 (2009): 95-109.

—, «Revisando el viejo debate del colapso de los taínos de La Española», *Clío*, 86, n.º 194 (2017): 284-335.

—, «La resistencia a la dominación de los indígenas de La Española (1492-1533)», *Ciencia y Sociedad*, 47, n.º 3 (2022): 9-34.

Moreno Fraginals, Manuel, *El ingenio: complejo económico-social cubano del azúcar*, Barcelona, 2001.

Motolinía, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, M. Serna Arnaiz y B. Castany Prado (eds.), Madrid, 2014.

Ossio, Juan, *En busca del orden perdido: La idea de la Historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, 2009.

Otte, Enrique, «La mujer de Indias en el siglo XVI», *XIII Coloquio de Historia Canario-Americano* (2000): 1493-1505.

Rosenblat, Ángel, *La población indígena de América: desde 1492 hasta la actualidad*, Buenos Aires, 1945.

Capítulo 7

Albareda, Joaquim, *La guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Barcelona, 2010.

—, «El pactismo catalán y la construcción del estado (1652-1714)», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 88 (2021): 55-83.

Blazquez Miguel, Juan, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal Del Santo Oficio de Murcia», *Murgetana*, 74 (1987): 5-109.

Bouza, Fernando, «La visión de Cataluña en el pensamiento castellano: una Cataluña entrevista en libros y memorabilia de los cortesanos», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, n.º 15 (1997): 135-148.

Bouza, Fernando, Pedro Cardim y Antonio Feros, *The Iberian World: 1450-1820*, New York, 2019.

Canet Aparisi, Teresa, «Corona de Aragón: el modelo político y sus marcos históricos», en A. Dubet y J. J. Ruiz Ibáñez, *Las monarquías española y francesa (siglos XVI-XVIII). ¿Dos modelos políticos?*, Madrid, 2012, pp. 3-15.

Contreras Contreras, Jaime, *Historia de la Inquisición Española (1478-1834): herejías, delitos y representación*, Madrid, 1997.

De Salazar, Juan, *Política española*, Madrid, 1945.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Estudios de la Inquisición Española*, Granada, 2010.

Elliott, John, *La España imperial, 1469-1716*, Barcelona,1965.

—, *El Conde-Duque de Olivares: el político en una época de decadencia*, Barcelona, 2004.

—, *La rebelión de los catalanes. Un estudio de la decadencia de España (1598-1640)* (2.ª ed.), Madrid, 2013.

Fernández Albaladejo, Pablo, *Materia de España: cultura, política e identidad en la España moderna*, Madrid, 2007.

Fernández Sebastián, Javier, *La génesis del fuerismo: prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Madrid, 1991.

Floristán, Alfredo, «¿Conquista o restauración? La incorporación de Navarra a la monarquía española», *Hispania*, 59, n.º 202 (2019): 457-491.

García-Arenal Rodríguez, Mercedes, «Morisques et gitans», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n.º 14 (1978): 503-510.

Gómez Urdáñez, José Luis, *Víctimas del absolutismo: paradojas del poder en la España del siglo XVIII*, Madrid, 2020.

Herzog, Tamar, *Defining nations: immigrants and citizens in early modern Spain and Spanish America*, Yale, 2008.

—, «Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico», *Cuadernos de historia moderna*, 10 (2011): 21-31.

Ladero, Miguel Ángel, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, 1999.

Leblon, Bernard, *Los gitanos de España*, Madrid, 2018.

Lucena Giraldo, Manuel, *A los cuatro vientos: las ciudades de la América hispánica*, Madrid, 2006.

Martín Sánchez, David, *Historia del pueblo gitano en España*, Madrid, 2022.

Martínez, María Elena, *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*, Stanford, 2008.

Nieto Soria, José Manuel, «Conceptos de España en tiempos de los Reyes Católicos», *Norba. Revista de Historia*, 19 (2006): 105-123.

Palafox y Mendoza, Juan de, *Diálogo político del estado de Alemania y comparación de España con las demás naciones*, ed. de M. S. Arredondo, Madrid, 2015.

Perdices Blas, Luis, *La economía política de la decadencia de Castilla en el siglo XVII: investigaciones de los arbitristas sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, 1996.

Puell de la Villa, Fernando, *Historia del ejército en España*, Madrid, 2005.

Rico, Villaverde, María José, y Francisco Castilla Urbano, *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, 2016.

Serrano Martín, Eliseo (ed.), *Felipe V y su tiempo. Congreso internacional*, Zaragoza, 2004.

Vilar, Pierre, *Cataluña en la España Moderna*. *Investigaciones sobre los fundamentos económicos de las estructuras nacionales*, Barcelona, 1987.

Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, México, 1996.

Yun, Bartolomé, *Marte contra Minerva. El precio del Imperio español, c. 1450-1600*, Barcelona, 2004.

Capítulo 8

Albareda, J., *et al.*, *Catalunya en la configuració política d'Espanya*, Reus, 2005.

Aróstegui, Julio, «El estado español contemporáneo: centralismo, inarticulación y nacionalismo», *Historia contemporánea*, n.º 17 (1998): 31-57.

Boyd, Carolyn P., *Historia patria: politics, history, and national identity in Spain, 1875-1975*, Princeton, 2020.

Cantos Casenave, Marieta, «La literatura femenina en la Guerra de la Independencia: A la ciudadanía por el patriotismo», *HMiC. Historia Moderna i Contemporánea*, 8 (2010): 33-48.

Casals Bergés, Quintí, «Jaime Creus Martí: líder del primer antiliberalismo reaccionario catalán en las Cortes de Cádiz», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia moderna*, vol. 11, n.º 42 (2021).

Clavero, Bartolomé, *El código y el fuero. De la cuestión regional en la España contemporánea*, México, 1982.

Fontana, Josep, *La quiebra de la monarquía absoluta (1814-1820)*, Barcelona, 1971.

—, *La formació d'una identitat: una història de Catalunya*, Barcelona, 2014.

Fradera, Josep M., «La participació catalana en el tràfic d'esclaus (1789-1845)», *Recerques: història, economia, cultura* (1984): 119-139.

—, *Colonias para después de un imperio*, Barcelona, 2005.

—, «La política liberal y el descubrimiento de una identidad distintiva de Cataluña (1835-1865)», *Hispania*, 60, n.º 205 (5 de marzo de 2019): 673-702.

Fuentes Aragonés, Juan F., «Las Cortes de Cádiz: Nación, soberanía y territorio», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 32 (2010): 17-35.

García Martín, Javier, «Los diputados vascos y navarros en las Cortes de Cádiz: Tres lecturas diferentes de la relación entre Fueros y Constitución», *Iura vasconiae. Revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia*, n.º 8 (2011): 205-280.

González Calleja, Eduardo, «Historiografía reciente sobre el carlismo: ¿el retorno de la argumentaciòn política?», *Ayer*, 38 (2000): 275-288.

Granja, José Luis de la, *El nacionalismo vasco: claves de su historia*, 2009.

—, *Ángel o demonio: Sabino Arana: el patriarca del nacionalismo vasco*, 2015.
—, Santiago de Pablo y Coro Rubio Pobes, *Breve historia de Euskadi: de los fueros a nuestros días*, Barcelona, 2020.
Pérez Garzón, Juan Sisinio, «Curas y liberales en la revolución burguesa», *Ayer*, n.º 27 (1997): 67-100.
—, *Las Cortes de Cádiz: el nacimiento de la nación liberal (1808-1814)*, Madrid, 2007.
—, *Historia de las izquierdas en España*, 2022.
Peyrou, Florencia, *El republicanismo popular en España, 1840-1843*, 2002.
—, «Harmonia en la discòrdia? Reflexions al voltant de la cultura política democràtico-republicana a Espanya, 1840-1868», *Recerques. Història, economia i cultura*, n.º 58 (2009): 31-57.
Pich i Mitjana, Josep, «La génesis del catalanismo político. De los inicios de la Restauración a la crisis del Centre Català», *Hispania*, 68, n.º 229 (30 de agosto de 2008): 437-470.
Pobes, Coro Rubio, «El País Vasco ante la reforma liberal o el debate Fueros-Constitución», *Anales de Historia Contemporánea* (2004).
Riquer i Permanyer, Borja de, *Cambó. El último retrato*, Barcelona, 2022.
Riquer i Permanyer, Borja de, «La débil nacionalización española del siglo XIX», *Historia social*, n.º 20 (1994): 97-114.
—, *Escolta, Espanya: la cuestión catalana en la época liberal*, Madrid, 2001.
Rubio Pobes, Coro, «¿Qué fue del "oasis foral"? (Sobre el estallido de la II guerra carlista en el País Vasco)», *Ayer*, n.º 38 (2000): 65-90.
—, *La identidad vasca en el siglo XIX: discurso y agentes sociales*, Madrid, 2003.
—, *Liberalismo y fuerismo en el País Vasco (1808-1876)*, Vitoria-Gasteiz, 2002.

—, «Centinelas de la Patria. Regionalismo vasco y nacionalización española en el siglo XIX», *Historia Contemporánea*, n.º 53 (2016): 393-425.

Rújula López, Pedro Víctor, *Religión, Rey y Patria: los orígenes contrarrevolucionarios de la España contemporánea, 1793-1840*, Madrid, 2023.

Sánchez Arreseigor, Juan José, «El primer constitucionalismo vasco», *Historia Contemporánea*, 35 (2007): 765-789.

Sánchez Carcelén, Antoni, «Reivindicar el pasado para transformar el presente y legitimar la revolución constitucional: Historicismo y diputados catalanes en las Cortes de Cádiz», *Historia Contemporánea*, n.º 51 (2015): 543-575.

—, «Las posiciones políticas de los diputados catalanes en las Cortes de Cádiz con respecto a la organización territorial de la nación española», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 176 (2017): 79-111.

Sánchez Hita, Beatriz, «Las escritoras en la prensa de la Guerra de la Independencia vistas por sus colegas: ¿lucha de género o política?», *Historia Moderna i Contemporània*, 8 (2010).

Seixas, Xosé M. Núñez, «Os nacionalismos na Espanha contemporânea: uma perspectiva histórica e algumas hipóteses para o presente», *Análise Social*, 30, 131 (1995): 489-526.

Shubert, Adrian, «Quan Catalunya celebrava Espartero, 1856-1868», *Recerques. Història, economia, cultura*, n.º 74-75 (2019): 105-131.

Shubert, Adrian, *Espartero, el pacificador*, Barcelona, 2018.

Tomas y Valiente, Francisco, *Manual de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1979.

Ucelay Da-Cal, Enric, «Cuba y el despertar de los nacionalismos en la España peninsular», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 15 (1997): 151-192.

—, *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, Barcelona, 2003.
—, «Víctor Balaguer, historiador i polític, i la invenció de la retòrica nacionalista catalana. Un assaig d'interpretació», *Cercles. Revista d'Història Cultural*, n.º 19 (2016): 351-393.

Capítulo 9

Asín Palacios, Miguel, «Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes», *Boletín de la Universidad Central*, 1 (1940). También en *Obras escogidas*, Madrid, 1948.
Barreto Romano, José Miguel, «"Para algunos llegué demasiado tarde": Antonio Pildain, Obispo de Canarias (1936-1966)», *Almogaren. Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, n.º 58 (2016): 53-68.
Boletín de las Cortes Españolas, 151 (14 de mayo de 1946).
Bornstein, Pablo, «La "Reconquista" islámica: El orientalismo de Miguel Asín Palacios y la participación de marroquíes en la guerra civil española», *Dictatorships & Democracies*, n.º 8 (2020): 159-185.
Burdiel, Isabel, *Isabel II. Una biografía*, Madrid, 2011.
Caridad Salvador, Antonio, «Los jefes del segundo carlismo (1872-1876)», *Aportes*, 111, 1 (2023): 41-75.
Casanova, Julián, *La iglesia de Franco*, Barcelona, 2001.
— (coord.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, 2002.
—, *El cementerio de Torrero, un lugar de memoria (1956-2010)*, Zaragoza, 2010.
Casquete, Jesús, *En el nombre de Euskal Herria. La religión política en el nacionalismo radical*, Madrid, 2009.
Estella, Gumersindo de, *Fusilados en Zaragoza 1936-1939. Tres años de asistencia espiritual a los reos*, Zaragoza, 2014.

Fernández Soria, Juan Manuel, «Depuración de maestras en el franquismo», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 17 (1999): 249-270.

González Calleja, Eduardo, *La razón de la fuerza: orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*, Madrid, 1998.

—, «La definición y la caracterización de la violencia desde el punto de vista de las ciencias sociales», *Arbor*, 167, n.º 657 (2000): 153-185.

—, *Política y violencia en la España contemporánea I: del Dos de Mayo al Primero de Mayo (1808-1903)*, Madrid, 2020.

Herradón Figueroa, María Antonia, «Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64, n.º 2 (2009): 193-218.

Lemus López, Encarnación, *Ellas. Las estudiantes de la Residencia de Señoritas*, Madrid, 2022.

Manzano Moreno, Eduardo, «La creación de un esencialismo. La historia de al-Andalus en la visión del arabismo español», en M. C. Feria García y G. Fernández Parrilla (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, 2000, pp. 23-38.

Marcos del Olmo, María Concepción (coord.), «Catolicismo y República, 1931-1933», *Ayer*, 113(1), 2019.

Martín Corrales, Eloy, *La imagen del magrebí en España: Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*, Barcelona, 2002.

Martínez Rueda, Fernando, «La memoria de la Guerra Civil Española en el nacionalismo vasco (1937-1960)», *Historia y Memoria*, n.º 24 (2021): 265-303.

—, *Telesforo Monzón. Realidad y mito de un nacionalista vasco*, Barcelona, 2021.

Mees, Ludger, «Tan lejos, tan cerca. El gobierno vasco en Barcelona y las complejas relaciones entre el nacionalismo vasco y el catalán», *Historia Contemporánea*, 37, 2008: 557-591.

Garis Puerto, Natalia, «“Todo menos mirar con indiferencia”: la Iglesia católica y la prensa británica ante el turismo y los trajes de baño femeninos en España (1950-1965)», *Clepsydra. Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, n.º 23 (2022): 249-269.

González Menéndez-Reigada, Albino, *Catecismo Patriótico Español*, Salamanca, 1939.

López de Maturana, Virginia, «El cura Santa Cruz: un personaje carlista en el imaginario simbólico del nacionalismo vasco», en L. Mees (ed.), *La celebración de la nación: simbolos, mitos y lugares de memoria*, Granada, 2012, pp. 159-172.

Millares Cantero, Sergio, *et al.*, «Algunos aspectos de la actuacion del obispo Pildain durante la Guerra Civil y el franquismo», *Almogaren. Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, n.º 1 (1988): 153-164.

Moradiellos, Enrique, Santiago López Rodríguez y César Rina Simón, *El Holocausto y la España de Franco*, Madrid, 2022.

Moreno Seco, Mónica, «El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la ley de 28 de junio de 1967», *Anales de Historia Contemporánea*, 17 (2001): 351-363.

Narotzky, «Evidence Struggles: Legality, Legitimacy, and Social Mobilizations in the Catalan Political Conflict», *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 26, n.º 1 (2019): 31-60.

Nogué i Font, Joan, Abel Albet i Mas, María Dolors García Ramón y Lluís Riudor, «Orientalisme, colonialisme i gènere. *El Marroc sensual i fanàtic* d’Aurora Bertrana», *Documents d’anàlisi geogràfica*, 29 (1996): 87-107.

Piñar, Blas, *Escrito para la Historia*, Madrid, 2000.

Preston, Paul, *El Holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*, Barcelona, 2011.

—, *Franco. Caudillo de España*, Barcelona, 2015.

Punto y Hora de Euskal Herria (junio de 1979), disponible en https://www.euskalmemoriadigitala.eus

Rein, Raanan, *Franco, Israel y los judíos*, Madrid, 1996.

Rey, Fernando del, «Por la República. La sombra del franquismo en la historiografía "progresista"», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 33, (2015): 301-326.

—, *Retaguardia roja: violencia y revolución en la guerra civil española*, Barcelona, 2019.

Rodríguez Martín, Eugenio, «La crítica del Obispo Pildain al sindicalismo franquista», *Almogaren. Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, n.º 49 (2011): 113-132.

Sanz Simón, Carlos, y Miriam Sonlleva Velasco, «Dolor, humillación e impotencia: El exilio interior del magisterio femenino en Ávila tras la guerra civil», *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea. Segunda Época*, n.º 1 (2023): 99-125.

Tagüeña Lacorte, Manuel, *Testimonio de dos guerras*, México, 1978.

Thomas, Maria Angharad, *La fe y la furia: violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1936*, Granada, 2014.

Vallejo Pousada, Rafael, «¿Bendición del cielo o plaga? El turismo en la España franquista, 1939-1975», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 37 (2015): 89-113.

Ward, Flora Thomas, *Constructing the Cámara Santa: Architecture, History, and Authority in Medieval Oviedo*, University of Toronto, 2014.

Notas

1. Cit. por Gustavo Alares.

1. Cit. por Flocel Sabaté.

1. Traducción de Patxi Altuna.

2. Cit. por James Axtell.

3. Cit. por Jose Ángel Achón Insausti.

4. Traducción de C. Alvar, S. Gutiérrez y G. Talens.

5. Cit. por Antoni Ferrando Francés.

6. Cit. por Manuel Sanchis Guarner.

7. Cit. por Manuel Peña Díaz.

8. Traducción de Feliciano Delgado León.

9. Traducción de Federico Corriente.

10. Traducción de Judit Targarona Borrás y Ángel Sáenz Badillos.

11 Transcripción y traducción de Carmen Barceló Torres.

1. Cit. por Lucie López Baralt.

2. Traducción de José Oroz Reta y Manuel Marcos Casquero.

3. Traducción de Celia del Moral.

4. Cit. por José María Monsalvo.

1. Traducción de Marina Marugán y Pedro Chalmeta.

2. Traducción de Emilio García Gómez.

3. Traducción de Henri Perés.

1. Traducción de Emilio García Gómez.

2. Traducción de Concepción Castillo Castillo.

3. Traducción de Emilio García Gómez.

4. Traducción de Carlos Laliena y Philippe Sénac.

1. Cit. por John Elliott.

1. Cit. por Antoni Sánchez Carcelén.

2. Cit. por Beatriz Sánchez Hita.

3. Cit. por Coro Rubio, «Centinelas».

4. Cit. por Florencia Peyrou.

5. Cit. por Adrian Schubert.

6 Escucha, España, — la voz de un hijo / que te habla en lengua — no castellana: / hablo en la lengua — que me ha legado / la tierra áspera; / en esta lengua — pocos te hablaron; / en la otra, demasiado. / Te han hablado demasiado./ Demasiado de los saguntinos / y de los que mueren por la patria; / y por tus glorias — y tus recuerdos, / recuerdo y gloria — de cosas muertas/ triste has vivido. [...] ¿Dónde estás, España, — dónde que no te veo? / ¿No oyes mi voz atronadora? / ¿No comprendes esta lengua — que entre peligros te habla? / ¿A tus hijos no sabes ya entender? / ¡Adiós, España! (Traducción de José Batlló).

1. Cit. por Coro Rubio, «¿Qué fue del oasis foral?».

2. Cit. por Julián Casanova, «La Iglesia...

3. Cit. por Eloy Martín Corrales.

España diversa. Claves de una historia plural
Eduardo Manzano Moreno

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.
Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.
En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Primera edición: abril de 2024

© Eduardo Manzano Moreno, 2024

© de los mapas, Àlvar Salom
Iconografia: DAU, Grupo Planeta

Diseño de la cubierta, © Sophie Guët
Imagen de la portada, © Freepik

© Editorial Planeta, S. A., 2024
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

www.ed-critica.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): abril de 2024

ISBN: 978-84-9199-644-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta